Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk

HORIZON ILMU

Reorientasi Paradigmatik Integrasi Keilmuan

UIN MATARAM PRESS

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih
lagi Maha Penyayang

"Buku adalah sebaik-baik teman duduk sepanjang masa."

~ al-Mutanabbi ~

HORIZON ILMU:

Reorientasi Paradigmatik Integrasi Keilmuan

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk.

UIN MATARAM PRESS

HORIZON ILMU:
Reorientasi Paradigmatik Integrasi Keilmuan

Karya: Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk.

Cetakan I, Rabiul Akhir 1444 H / November 2022 M

Editor: Fahrurrozi
Desain Kover: Abdul Hanan

Diterbitkan oleh: UIN Mataram Press
Jalan Gajah Mada 100, Jempong Baru, Sekarbela, Mataram
HP 081805379001

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk.
HORIZON ILMU: Reorientasi Paradigmatik Integrasi Keilmuan
Mataram: UIN Mataram Press, 2022
x + 330 hlm.; 16 x 24 cm
ISBN 978-623-88168-1-1

Pengantar

HORIZON ILMU SEBUAH DISTINGTIF KEILMUAN DALAM TRIDHARMA PERGURUAN TINGGI UIN MATARAM

Alhamdulillah atas uluran nikmat dan karunia Allah SWT yang tercurahkan kepada insan akademik yang selalu mendedikasikan diri untuk keilmuan dan kemanusiaan. Shalawat dan salam terlimpah curahkan kepada manusia agung, manusia visioner, penyebar ilmu dan peradaban kemanusiaan, sang revolusioner Nabi Muhammad.

Buku Horizon Ilmu yang di hadapan para pembaca merupakan ijtihad akademik sivitas akademika UIN Mataram yang telah dirintis diawal obsesi para pemimpin lembaga pendidikan tinggi yang bernama Institut Agama Islam Negeri [IAIN] Mataram yang bekerja cerdas, keras, tuntas, dan ikhlas sehingga terwujud mimpi besar tranformasi kelembagaan dari Institut menuju Universitas. Transformasi kelembagaan ini meniscayakan adanya distingsi yang jelas antarlembaga perguruan tinggi dengan lembaga baru, yang kemudian menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram. Perubahan nama kelembagaan inilah yang melatarbelakangi lahirnya paradigmatik keilmuan akademik UIN Mataram yang familiar disebut dengan HORIZON ILMU.

Konsep keilmuan UIN Mataram dikenal dengan istilah "Horizon Ilmu" yang memiliki turunan integrasi, interkoneksi, dan internalisasi. Berangkat dari filosofi horizon ilmu ini berupaya untuk mengembangkan dan mengkombinasikan antarilmu umum dengan ilmu keislaman. Tujuan ini tentu untuk menjawab problematika keilmuan di lingkungan PTKIN yang selama ini terjadi dikotomi antara ilmu umum dan ilmu keislaman. Pemisahan ini sudah lama terjadi sehingga memunculkan problem epistemologis bagaimana mendamaikan dua kutub keilmuan yang terpisah. Dalam upaya untuk mendamaikan dua kutub keilmuan itu tentu memerlukan epistemologis serta metodologis yang jelas sehingga menemukan titik temu. Horizon ilmu sebagai jawaban atas problem perpecahan ilmu umum dan keislaman di lingkungan PTKIN ini juga tidak mudah untuk diuraikan, karena harus menjawab beberapa problem epistemologis keilmuan. Maka dari itu, untuk melihat muara dari Horizon Ilmu UIN Mataram ini perlu melihat beberapa problem epistemologis keilmuan agar jelas *standing position* dari Horizon Ilmu sebagai suatu mazhab keilmuan UIN Mataram. Berkaitan dengan dikotomi bangunan keilmuan yang terjadi maka perlu proses integralistik dan saling melengkapi karena suatu kewajaran dengan kurun waktu yang sangat lama telah terjadi dikotomi keilmuan. Oleh karena itu, perlunya pandangan baru untuk menghubungkannya.

M. Amin Abdullah melihat tiga problem yang berkaitan dengan *Religious knowledge, Islamic thought,* dan *Islamic studies* seolah-olah ada keterputusan *missinglink* di antara ketiganya yang seolah-olah tidak bertemu, tidak saling berdialog, mengenal, dan mengambil manfaat masukan di antara kluster keilmuan. Ketiganya masih berdiri sendiri secara ekslusif. Masing-masing merasa cukup dengan dirinya sendiri, dan tidak memerlukan bantuan dari yang lain. Lebih jauh M. Amin Abdullah mengatakan seharusnya ketiganya harus terjalin integrasi-interkoneksi yang dialogis dan negosiatif. Masing-masing kluster tidak hanya secara pasif mengambil manfaat dari kluster yang lain, tetapi juga secara

aktif, cair, dan dapat memberi masukan, kritikan, kepada kluster yang lain. Dengan cara ini pengembangan ilmu umum dan keilmuan Islam dapat berdampak bagi keilmuan global.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini mengambil tema, reorientasi paradigmatik dalam makna bahwa konsepsi seputar horizon ilmu ini diharapkan menjadi suatu sistem yang hidup di tengah-tengah komunitas akademik UIN Mataram dan menjadi *living system* yang mewarnai sepak terjang tridharma perguruan tinggi seluruh sivitas akademika UIN Mataram.

Living system sebagai identitas pembelajaran UIN Mataram ini juga memiliki prinsip otonomi penuh. Jaringan antarsemua komponen selalu dalam batas tertentu, dimana semua jaringan yang ada dalam pembelajaran ini bukan saja melahirkan organisasi akan tetapi organisasi tersebut memiliki kemampuan yang luar biasa; karena pembelajaran tersebut mampu memerbaharui dan memproduksi komponen-komponen baru yang sama dan dapat berfungsi di UIN Mataram. Prinsip otonomi yang ada di UIN Mataram ini mengandaikan adanya mekanisme internal sistem hidup *(living system)* untuk mengkonservasi keberlangsungan keberadaan sistem, atau untuk selalu memerbaharui.

Sistem hidup yang menjadi identitas pembelajaran UIN Mataram selalu memiliki kemampuan untuk memproduksi diri dalam mempertahankan organisasi dan mengada di dalamnya. Pembelajaran di UIN Mataram ini selalu berjalan dalam ranah sirkularitas, sebagai prinsip kerja sistem, karena tujuannya adalah untuk membangun relasi dan kesatuan, tujuan kesatuan ini untuk menjamin keberlangsungan relasi antar komponen. Orientasi relasi antar komponen adalah sistem dan orientasi sistem adalah relasi antar komponen.

Seperti yang dikatakan di atas bahwa *living system* yang berada di UIN Mataram sebagai identitas pembelajaran yang selalu berjalan sirkuler. Oleh karenanya, *living system* memiliki dua ranah operasional, yaitu ranah internal yang bersifat fisiologis, di mana prinsip *autopoiesis* (memperbaharui diri) dalam jaringan tertutup bekerja dengan optimal, dan ranah

eksternalnya adalah bersifat *behavioral* dimana perilaku sistem muncul akibat interaksi secara berulang antara organisme dan medium. Ranah operasi yang pertama merupakan syarat eksistensi dari *living system*, sedangkan ranah kedua merupakan cara organisme sebagai entitas keutuhan *(unity)* untuk mendapatkan kesehatan dirinya.

Living system yang menjadi identitas pembelajaran UIN Mataram selalu berjalan sisrkularitas, karena sistem individu-individu yang terlibat dalam sistem pembelajaran tersebut saling mengkonversi nilai-nilai kebaikan dan keutuhan. Keutuhan sistem sosial bekerja didasarkan atas prinsip sirkularitas, karena sistem individu berpengaruh terhadap sistem sosial, sistem sosial juga mempengaruhi sistem individu, keduanya saling tergantung pada yang lainnya, karena ketergantungan dan saling mempengaruhi ini tercipta pembelajaran yang hidup. Sistem sosial dalam pembelajaran tersebut saling mempengaruhi antara sistem kepribadian dan sistem sosial. Oleh karena itu, keduanya saling mempengaruhi satu sama lain dan saling bergantung. Antara dosen dan mahasiswa serta sistem sosial yang hidup saling mempengaruhi dan melahirkan *feedback* untuk saling berterima dan saling membangun perubahan bersama.

Akhirnya, atas nama Rektor UIN Mataram dan seluruh sivitas akademika UIN Mataram, menghaturkan banyak terima kasih atas terbitnya buku Horizon Ilmu yang keempat, yang ditulis oleh para guru besar/profesor UIN Mataram, yang tentu ramuan akademik dan racikan metodologis dalam buku ini sangatlah sistematis dan tentu fungsional. Selamat membaca.

Mataram, November 2022
Rektor,

ttd.

Prof. Dr. H. Masnun, M.Ag.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar _ v
Daftar Isi _ ix

Technology and Online Learning During Pandemic Covid-19 _ 1
Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S.

Mengembangkan Keterampilan Berpikir dan Karakter Melalui Pembelajaran di Era Revolusi Industri 4.0 _ 55
Prof. Dr. H. Suhirman, S.Pd., M.Si.

Optimalisan Peran Teknologi Pendidikan pada Masa Pandemi _ 93
Prof. Dr. H. M. Zaki, M.Pd.

Indonesia Khilafahkah?! _ 111
Prof. Dr. H. Musawar, M.Ag.

***Living Sufism:* Paradigma, Eksistensi, dan Kontekstualisasi _ 157**
Prof. Dr. H. Ahmad Amir Aziz, M.Ag.

Dakwah Tuan Guru dari dalam Kubur _ 203
Prof. Dr. H. MS Udin, M.Ag.

Maqasid al-Shari'ah dari Masa al-Syathibi Sampai dengan Ibn Ashur: Rasionalisasi Hukum Islam dalam Merespon Relasi Muslim dan Non-Muslim _ 269
Prof. Dr. H. Lalu Supriadi bin Mujib, Lc., M.A.

Heterarki Masyarakat Muslim Bima (dan) Indonesia: Dari Quasi Hegemoni ke Kolektif Agensi _ 283
Prof. Dr. H. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.
Prof. Hj. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.

TECHNOLOGY AND ONLINE LEARNING DURING PANDEMIC COVID-19

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S.

Introduction

The World Health Organization (WHO) has declared the corona virus disease to be a pandemic, with the virus' ability to spread to the entire world population, including Indonesia. According to data on the spread of Covid 19 from the Indonesian government's official website (covid.go.id) dated 11 December 2021, 227 countries have been infected by the corona virus, and 5.285.888 people have died. There were 4.258.752 positive cases in Indonesia, with 143.923 people dying. Based on this information, it is clear that the Covid-19 still exists and is extremely dangerous.

The corona virus outbreak poses difficulties for educational institutions, particularly universities. To combat Covid-19, the government has banned gatherings and physical separation, as well as requiring people to wear masks and always wash their hands. The government has prohibited universities from holding face-to-face (conventional) lectures and has ordered them to hold lectures or learn online through the Ministry of Education and Culture (Kemendikbud Dikti Circular Letter No. 1 of 2020). Universities are being encouraged to organize online learning (Firman & Rahayu, 2020).

Many universities, including the University of Indonesia (UI), responded quickly to government instructions by issuing a letter of instruction on preventing the spread of the corona virus disease (Covid-19) within the University of Indonesia. There are ten points in the circular, one of which is a recommendation to implement online learning (Yandwiputra, 2020). According to Jamaluddin et al. (2020), online learning has its own set of advantages, disadvantages, and challenges. Then, all universities in Indonesia implemented the instruction of the government at the end of 2020.

Due to the obligation to shift the offline learning to online, all components in the teaching and learning activities should be prepared. One of them is teacher, he/she must design scenarios that are able to prevent physical contact between students and lecturers and students and students (Firman& Rahayu, 2020) and ready for conducting online class. According to Milman (2015) the use of technology enables students and teachers to carry out the learning process even though they are in different places.

Technology is the result of scientific advancements in the field of education. As a result, education should use technology to aid in the implementation of learning. This is consistent with the idea of Tondelur et al. (in Selwyn, 2011), who state that digital technology is now being used in educational institutions to support learning, either as an information tool (i.e. a means of accessing information) or as a learning tool (i.e. as a means of supporting learning activities and assignments).

Technology, specifically online learning, can be used as a learning crisis mediator during the Covid-19 pandemic. Moore, et al. (2011) define online learning as learning that takes advantage of the internet network's accessibility, connectivity, flexibility, and ability to bring up various types of learning interactions. According to Zhang et al. (2004), the use of the internet and multimedia technology can change the way knowledge is conveyed and can be an alternative to learning in traditional classrooms. Online learning is learning that uses the internet to bring students and teachers together for learning interactions (Kuntarto, 2017).

As previously stated, several factors must be in place to support online learning. To begin, online learning necessitates the availability of mobile devices such as smartphones or Android phones, laptops, computers, tablets, and iPhones that can be used to access information at any time and from any location (Gikas & Grant, 2013). Second, educational institutions must provide online learning training for both teachers and students (Darmalaksana, 2020). Third, educational institutions where students study must provide training on the demands for the use of technology in education (He, et al., 2014). This includes the significance of technology literacy as one of the

skills required in the Industrial Revolution 4.0 era (Pangondian, et al., 2019).

According to the findings of previous studies on the use of technology in learning, technology offers several benefits. First, technology assists educational institutions in achieving their distance learning objectives (Korucu & Alkan, 2011). Second, technology allows teachers to create online classrooms using platforms like Google Classroom, Edmodo, and Schoology (Enriquez, 2014; Sicat, 2015), as well as instant messaging apps like WhatsApp (So, 2016). Third, by utilizing social media platforms such as Facebook and Instagram, teachers and students can make learning more engaging (Kumar & Nanda, 2018). Fourth, technology enables students to connect with learning resources (databases, experts/instructors, libraries) that are physically separated or even far apart but can communicate, interact, or collaborate with each other (directly/synchronously and indirectly/asynchronously). Online learning is a type of distance learning that makes use of telecommunications and information technology, such as the internet, CD-ROOM, and videoconferencing (Molinda, 2005).

Previously, many studies related to the role of technology in education had been carried out, one of them by Andri (2017), who explained that technology plays a very important role in improving the quality of education. However, not many have discussed more comprehensively the online learning component with the technology used, with a description of the learning models, and other components related to the Covid-19 pandemic. Based on the discussion that has been described previously which includes several variables such as the learning situation during the Covid-19 pandemic, the necessity to move from offline learning to online and the use of technology to mediate crisis situations in learning, this

research article aims to explain the relationship between the three variables theoretically in detail.

Method

The descriptive-analytical literature method was used in this study. According to Sugiono (2009), descriptive-analytical is a method that describes an object under study using data or samples collected without analyzing and drawing public conclusions. Meanwhile, according to Bungin (2008), one of the data collection methods used in social research methodologies to track event record data is the literature method. The current study's literatureswere drawn from articles, books, and online journals related to the study's title. Defining the scope of the topic to be reviewed, identifying relevant sources, reviewing literature, writing literature, and applying literature to the study to be conducted are all steps taken in this literature review.

Findings and Discussion

The objective of the present study was about to explain the relationship between the three study's variables theoretically. The variables were the learning situation during the Covid-19 pandemic, the necessity to move from offline learning to online, and the use of technology to mediate crisis situations in learning. The findings and discussion of this study were presented in themes.

1. Learning during Pandemic Covid-19

Before the Covid-19 attacked Indonesia, the online learning was indeed promoted by the government and several education systems, especially universities and schools in the capital city which had implemented an online-based learning system. However, when the Covid-19

came to Indonesia, the government was forced to establish policy that all schools were required to conduct online teaching and learning activities. This policy was taken by the government as an effort to prevent the increasing distribution of positive Covid-19 cases on a massive scale, which was certainly troubling the Indonesian people (Syaharuddin, 2020). Reflecting the implementation of this policy, of course, the inequality in the quality of education in Indonesia has been the main obstacle to implementthis policy. It is because the readiness of students who study in urban areas is very different from that of students who study in remote areas. The readiness of the students was measured from various aspects including the students' economic background. This readiness influences students' ability to equip themselves with technology.

Technology is one of important things in online learning. Commonly used technologies in learning are smartphones and laptops. However, smartphones/gadgets are the things most commonly used by students than laptops, because they are more practical and have many advanced features (Susantoet al., 2019). Not only the gadgets, most teachers and students also use several interesting digital platforms which help greatly to increase the effectiveness of student learning during online learning in pandemicCovid-19 situation. Some of these digital platforms are Google Class Room, E-Learning, Edmodo, Zoom, and Google Meet. Some of the most well-known and frequently used platforms are Google Class Room and Google Meet because of the ease of access, a display that is not confusing, and the use of very little quantity of internet data compared to other discussion and video conferencing applications. The use of technology as a source of

information and learning resources has shown positive impactsfor online learning during this pandemic (Abbas, 2019).

2. Online Learning

a. Definition

Online is an abbreviation of a series of words "in the network", which is then interpreted as an activity carried out by utilizing the internet in learning. According to Isman (2017) online learning is the use of the internet network by students in the learning process, where the internet serves as a means of supporting the online learning process.

b. Types of Online Learning

There are two types of online learning: synchronous and asynchronous. Synchronous Online Learning - In synchronous online learning, both the teacher and the students participate in online learning by streaming video and audio at the same time. In this case, the teacher had previously agreed on the learning time with the students. When students ask questions, teachers can directly interact with them and answer them. Asynchronous (Collaborative) learning allows learners to participate in online learning at their own pace. It means that teachers will be unable to directly respond to questions raised by students at the same time. The flexibility of time is very clear in this case.

c. Characteristics of Online Learning

Based on the literature study, several concepts were found regarding the characteristics of online learning. Some of these concepts are presented as follows:

According to the Regulation of the Minister of Education and Culture (PERMENDIKBUD) Number 109 Year 2013, the characteristics of online learning are:

- Distance education is a teaching and learning process carried out remotely through the use of various communication media.
- The learning process is carried out electronically (e-learning), which makes use of information and communication technology-based information packages for learning purposes that students can access at any time and from any location.
- Learning resources are teaching materials and various information developed and packaged in forms based on information and communication technology and used in the learning process.
- Distance education has the characteristics of being open, learning, independent, learning thoroughly, using information and communication technology, using other educational technologies, and taking the form of university integrated learning.
- Distance education is open, which means that learning is carried out flexibly in terms of delivery, selection and study program and program completion time, path and type of education without age limit, year of diploma, background in the field of study, registration period, place and method of learning, as well as the evaluation period of learning outcomes.

Tung in Mustofa, et al. (2019) mentionedthe following characteristics of online learning:

- Teaching materials are presented in the form of text, graphics, and various multimedia elements;

- Communication occurs simultaneously and not simultaneously, such as video conferencing, chat rooms, or discussion forums;
- Learning occurs at virtual times and places;
- Various CD-ROM based learning elements can be used to improve learning communication;
- Teaching materials are relatively easy to update;
- Increasing student interaction
- Allowing for formal and informal learning communication;
- Enabling teachers and students to use a wide range of internet-based learning resources.

In addition, Rusma in Herayanti et al. (2017) said that the characteristics of e-learning include:

- Interactivity
- Independence
- Accessibility
- Enrichment

From the explanation of the characteristics of online learning, it can be concluded that the characteristics of online learning are about using electronic media, learning is carried out using the internet, learning can be carried out anytime and anywhere, and online learning is open.

d. Benefits of Online Learning

There are several ideas regarding the benefits of implementing online learning. Bilfaqih and Qomarudin (2015) explain some of the benefits of online learning as follows:

- Online learning enables various parties to conduct training to use multimedia efficiently in learning to improve the quality of education
- Online learning enables various parties to hold training of the implementation of online learning to improve the achievement of education
- Online learning enables various parties to share resources for reducing costs to provide education

Furthermore, the advantages of online learning, according to Bates and Wulf in Mustofa et al. (2019), are as follows:

- Increasing the level of learning interaction between students and teachers or instructors (increase interactivity),
- Allowing learning interactions from anywhere and at any time (time and place flexibility),
- Reaching a large number of students (potential to reach a global audience),
- Facilitating the improvement and saving of learning materials (easy updating of content as well as archivable capabilities)

According to Hadisi and Muna (2015), the following are the advantages of online learning:

- There is a high level of learning flexibility. That is, students can access learning materials at any time and on multiple occasions.
- Students can contact the teacher at any time. As a result, students can further solidify their understanding of the learning material.

Based on some of the ideas above, it can be concluded that the benefits of the online learning process include the advancement of technology can improve the quality of education and are able to improve the learning engagement process by increasing interaction, simplifying the learning process as it can be done anywhere and anytime. In addition, online learning facilitates more access to learning materials and is able to reach a wide range of students. According to Rusman (2013), online learning can provide flexibility in accessing learning materials.

e. Strengths and Weaknesses of Online Learning

- **Strengths of online learning**

  There are some thoughts on the advantages of online learning. First, Hadisi and Muna (2015) state that the advantages of online learning are as follows:

  - Cost, online learning has the potential to reduce training costs. Students and institutions can save money because there is no need to purchase classroom equipment such as whiteboards, projectors, and stationery.
  - Because students can access lessons whenever they want, the flexibility of online learning time allows them to adjust their study time.
  - The online learning environment's flexibility allows students to access subject matter from any location as long as the computer is connected to the Internet.
  - The flexibility of online learning speed can be adjusted to each student's learning speed.

- The impact of new technology on online learning; thus, students may be interested in trying it; it is also designed with the most up-to-date instructional design to help students understand the content of the lesson better.
- Availability of On-demand online learning can be accessed at any time from various locations with internet access, making it a "pocket book" that can be used to complete tasks or work at any time.

The strengths of online learning according to Seno and Zainal (2019) are:

- The simple log-in process makes it easier for students to start strengths of online learning.
- The material in strengths of online learning has been provided so that it is easily accessible by students.
- The process of collecting assignments and working on assignments is done online through applications or forms which makes it more effective to do and save costs.
- Learning is done anywhere and anytime.

Meanwhile, the strengths of online learning according to Rahmawati et al. (2020) are:

- Saving time in the teaching and learning process
- Lowering travel costs
- Lowering overall education costs (infrastructure, equipment, and books)
- Covering a larger geographical area
- Teaching learners to be more self-sufficient in their knowledge acquisition.

- **Weaknesses of online learning**

  According to Hadisi and Muna (2015), the weaknesses of online learning include:

  - A lack of interaction between teachers and students, as well as between students themselves, resulting in delays in the formation of social and emotional values during the teaching and learning process.
  - A proclivity to ignore academic or social aspects while encouraging the growth of business aspects.
  - The learning and teaching process is more akin to training than education.
  - Students who lack high levels of learning motivation are more likely to fail.
  - Not every location has internet access (It is also related to problems with the availability of electricity, telephone, or computers).

  According to Seno and Zainal (2019), the shortcomings of online learning include:

  - The online learning platform still requires more extensive instructions.
  - The material provided is not extensive and is presented in unfamiliar language so it is troublesome in learning it.
  - There is an unscheduled submission of tasks and the absence of direct or face-to-face supervision to accomplish tasks which makes the submission of tasks delayed.
  - Learning material becomes less understandable when learning is not supported by an explanation from the teacher directly.

Meanwhile, according to Munir in Sari (2015), the shortcomings of online learning are:

- The use of online learning as distance learning makes students and teachers physically separated, as well as between students from one another, which results in no direct interaction between teachers and students. This lack of interaction is feared to hinder the formation of attitudes, values, morals, or social in the learning process so that it cannot be applied in everyday life.
- Technology is an important part of education, but if it focuses more on the technological aspect and not on the educational aspect then there is a tendency to pay more attention to technical aspects or business/commercial aspects and ignore educational aspects to change the academic abilities, behavior, attitudes, social or skills of participants.
- The learning process tends towards training and education which emphasize the knowledge or psychomotor aspects and pay less attention to the affective aspects.
- Teachers are required to know and master ICT-based learning strategies, methods or techniques. If you are not able to master, then the transfer of knowledge or information will be hampered and can even thwart the learning process.
- The online learning process requires students to learn independently without relying on the teacher. If students are not able to learn

independently and their motivation to learn is low, then it will be difficult to achieve learning goals.

- Technical weakness such as being unable to get internet access and inability to own computer makes students hardly to join online learning.
- The legal software problems will appear if students do not use open-source software.
- Lack of skills to operate computers and the internet more optimally.

From the explanation above, the advantages and disadvantages of online learning are facilitating the learning process, learning can be done anywhere, ease of access to materials, improving students' learning autonomy, and decreasing cost for online task submission compared to paper-based task. But there are also disadvantages of online learning, namely the absence of supervision because learning is carried out virtually. In addition, if students are not able to study independently and their learning motivation is low, it will be difficult for them to achieve learning objectives. Consequently, they will experience lack of understanding of the material.

3. Online Learning Media

Education is one aspect that is used as a forum to shape the children'scharacter. Therefore, in the educational process, an educator must be able to master various learning media because conditions and science are always changing. Moreover, at the current condition when the Covid-19 pandemic attacks the world, various sectors are

undergoing changes and are required to adapt to the circumstances. Educational institution as one of influenced sector must also transform and adjust its' learning during the Covid-19 pandemic by employing most appropriate media.

Media are one of the tools used to aid in the learning process. The media used have a large impact on whether or not the learning process succeeds or fails. Anything that can be used to transmit messages from sender to receiver in order to stimulate students' thoughts, feelings, concerns, and interests in such a way that the learning process occurs is referred to as media. Online learning media can be defined as media that are equipped with controllers that can be operated by the teacher or students (user), allowing the user to control and access what they require, such as downloading sources for Tenses material in English lessons.

4. Methods in Online Learning

Every learning experience, including online learning, has a goal that serves as the foundation for choosing models, methods, and learning media. In this study, a learning method is a method used for Online Learning during the Covid-19 pandemic period to achieve specific learning goals. The learning method is also defined as the method used to put plans in place in the form of real and practical activities to achieve learning objectives. The goal of learning is to provide direction as to where and why this learning will be carried out. With all of the advantages and disadvantages of online learning, the implementation of learning must still be guided by the learning objectives.

The methods listed below can be used in online learning during the Covid-19 pandemic.

a. Lecturing method

   The lecturing method can be interpreted as a way of presenting lessons through oral narrative or direct explanations to a group of students (Sanjaya, 2020). This method is fairly easy to implement. In this case, the teacher has more control over the class. This method can be done by providing an explanation to the learner. To make it more interesting, the teacher can make an explanation of the material in the form of a learning video. The advantages of learning videos made by teachers will make it easier for students to understand the subject matter because it can be repeated if there is material that has not been understood.

b. Discussion method

   The discussion method is a teaching method in which students are given a problem to discuss and solve together, which can be a statement or a difficult question (Nabila, 2020). This method is very good to improvestudents' critical thinking and encourage them to express ideas and thoughts. Discussions can be held via live video conference using zoom, goggle meet, WebEx and other video conferencing applications. Discussions can also be carried out by reciprocating comments on Google Classroom, comments given in written form.

c. Demonstration method

   The demonstration method is carried out by demonstrating items, events, rules and sequences of carrying out activities, either directly or through the use

of teaching media that are relevant to the subject or material being presented (Kusmawati, 2014; Samta& Mulyani, 2021). This method is used to demonstrate events or sequences of events. Demonstrations can be carried out directly through video conferencing applications or with the help of video media. In this case the teacher can make a video of them explaining something.

d. Recitation method

The recitation method is one of the methods in the teaching and learning process in which the teacher gives a certain task and the students do it, then the task is accounted for by the teacher (Nabila, 2020). This method requires students to create a resume in their own words. The material can be in the form of readings or learning videos. After reading or watching, learners should create their own resume. This can improve learners' responsibility and confidencetoward their work. However, the weakness of online learning is that the teacher cannot control the work that the learner creates.

e. Problem solving method

This method equips students with problem solving skill by emphasizing the resolution of a problem logically (Gulo, 2002). Learners can be triggeredby a question and then asked to find a solution. This method trains students to think critically, independently, and creatively.

f. Discovery method

This method is used to develop a method of active learning by allowing students to discover for themselves, investigate issues on their own, and then

the results obtained will be faithful and long-lasting in memory. Students can also learn to think analytically and solve problems on their own through discovery learning (Hosnan, 2014). This method requires students to find their own study material. Furthermore, this method fosters students' active participation in the learning process.

g. Inquiry method

The inquiry method is a set of learning activities that maximizes all students' abilities to search for and investigate Online Learning in the Covid-19 pandemic period in a systematic, critical, logical, and analytical manner, allowing them to confidently formulate their own conclusions (Gulo, 2002). The teacher explains the material, and then the students are asked a series of questions about the material being discussed. Teachers can assist students in answering difficult-to-understand questions. The students write a summary of the material at the end of the lesson.

5. E-learning for Online Learning

The use of e-learning does not mean changing learning methods in the classroom, but rather enriching the world of education by discovering new, more contemporary and modern methods. According to Cisco (2001), the philosophy of e-learning is as follows: (1) e-learning is a medium for delivering information, educational communication, and online training; (2) e-learning provides a set of properties that can enrich the value of conventional learning; and (3) e-learning does not mean replacing traditional learning processes in the classroom, but rather strengthening the learning process

by adding learning models through enrichment and development of information technology.According to (Clark &Mayer in Steen, 2008) states that e-learning has the characteristics of providing content relevant to learning, using instructional methods such as examples or exercises to help students learn, using various media to deliver learning material.

Today, e-learning provides many benefits for online learning. Firstly, it is related to the use of time. The time to learn is very flexible which enables students to access information related to the learning process anytime or when they are in a state of high enthusiasm for learning. Secondly, when students are in a comfortable place to study, they can also access e-learning at that time even though the place is far away. Thirdly, e-learning in online learning makes students easier to repeat to learn the material if there is material that they think is poorly understood. Moreover, the quality of the explanation is the same as the beginning, without the slightest lack. This benefit is good for students since at the time of learning they usually do not easily repeat the material with the same quality of explanation due to mood factors or conditions around the teacher. Fourthly, e-learning in online learning provides more cost-effective compared to ordinary learning that requires additional costs such as vehicles, pocket money, package books, and housing for students who live far from school. Especially during this pandemic, the economic sector has a significant impact on parents of students. So it is considered very appropriate to use e-learning to reduce the burden on parents to support their children education.

The benefits of e-learning in online learning are also explained by Rohmah (2016) which states that e-learning supports online learning by being more flexible in terms of time and place, freer in determining when to start, finish, and determine the material to be studied, cost-effective, material can be repeated at any time if it has not been understood without compromising the quality of the teaching. Also, it can be accessed at any time, and can store information related to lessons and data related to the learning process.

In fact, the great benefits that can be obtained from using e-learning are not only for participants, but also have a positive impact on learning resources, and the quality of graduates. The existed learning resources during the offlinelearningperiod force teachers to find new learning resources for online learning that are in line with the current digital era. Even forcing teachers to create their own learning resources based on information technology, which are used to be a new thing for educators in Indonesia lately.

For students, e-learning-based learning becomestheir opportunity to train themselves to be independent learners and learning by finding their own learning resources when they do not understand the explanation from the teacher. There are many platforms that provide learning online materials that are in accordance with the material in the national curriculum. Moreover, students can choose learning sources with explanations that make it easier for them to understand the material. With the independence of students to find supporting learning resources, then the quality of graduates can be further improved due to more diverse

and unlimited learning resources. This is in line with what was stated by Hartanto (2016) which revealed that the implementation of e-learning in education is expected to provide good benefits for the world of education, including: increased interaction of students with teachers and their peers, unlimited learning support learning resources, if e-learning is developed with the right provisions it will be effective in improving the quality of graduates, the formation of a learning community with a wide range of interactions that is not limited to places, the quality of teachers increases because they can find information and teaching materials more broadly and not limitedly.

There is a lot of information related to teaching materials and learning resources that can be updated with e-learning. At this time, improving the quality of teaching materials is required to be more updated because the development of knowledge and science is very fast. As stated by Rohmah (2016) that teachers will find it easier to update teaching materials in accordance with the demands of scientific developments that are always evolving and in accordance with the national curriculum. In addition, e-learning in online learning trains teachers to be willing to develop themselves by conducting research to find the right method in learning and increase their insight (Rohmah, 2016). So professional educators should always update their knowledge by doing and creating scientific works. Because scientific work is also one of the administrative requirements for educators in particular.

6. Achieving Success in Online Learning

In brief, the key to the successful implementation of online learning is shared into three stages (Slameto, 2010). The first stage is known as ICTSP (information communication technology strategic planning) which includes several factors, namely: 1) a strong intention to shift a paradigm of implementing conventional learning into e-learning, 2) strong support from political will, 3) a willingness to accept changes from internal stakeholders, 4) commitment to develop e-learning, 5) ICT management unit led by a CIO (Chief Information Officer) capable of being professional and acting strategically led by a CIO (Chief Information Officer).

The key factors for the success of stage two are: 1) the technological factor of the existence of ICT in institution offices, laboratories, and student lounges that are connected to high-speed internet, and the existence of web applications to convey university information, 2) HR factors and social organizations such as internal stakeholders have a high level of e-literacy and internet-literacy, are not ignorant, owna conducive environment in the implementation of online systems. Also, it also needsthe presence of human resources in the field of web design, graphics, web databases, network experts, and others, 3) ICT management organizational factors that consists of CIO, creative multimedia team, innovation management team, and information management team.

In another study, Andrianto et al. (2019) stated that in order for online learning to be carried out effectively, there are three things that need to be considered, namely:

a. Technology. Educators and students need good technology becauselearning is done remotely.
b. Characteristics of teachers or educators. This needs to be considered by every teacher so that teachers can convey their teaching materials well and can be accepted by students. So, it takes the creativity of teachers in the delivery of teaching materials so that they can be conveyed properly even though it is done remotely. Teachers must also understand their ability to operate technology as a teaching support.
c. Characteristics of students or learners. Students sometimes find it difficult to discipline themselves and sometimes do not have basic skills in understanding the subject matter. This will make it quite difficult for them to undergo online learning and difficult to adapt to the online learning model.

7. Online Learning Applications

There are many online learning applications that can be used by teachers and students or even education institution to implement teaching learning process during pandemic Covid-19 situation. The short explanations of the applications are as follows:

a. WhatsApp

The learning process during the pandemic is carried out online. The use of application in online learning is very important because learning application is a tool for teachers to deliver learning materials. One of the learning applications that can be used to carry out online learning is the WhatsApp application. WhatsApp messaging-based applications are considered easy because in these applications

there are photo and video features that make it easier for teachers and students to exchange messages to carry out the online learning process. The WhatsApp-based learning process is focused on utilizing several types of features that can be used. The features used in the WhatsApp application in the implementation of online learning are as follows:

- Group chat – to conduct a gathering forum between teachers and students
- Camera – to share pictures or videos containing materials or assignments
- Share documents – to share files in the form of documents
- Voice notes – to share voice messages
- Audio – to share sound

These features are part of the WhatsApp application which are often used in the online learning process. The most important feature for online class is the Group chat feature.This feature is considered a class that functions as a place for discussion, question and answer, and also to share learning materials every day. This group contains the cell phone numbers of parents or students who are already connected to the WhatsApp application. The second feature is a camera or image.This feature is used by teachers as a way to convey learning material in the form of images or videos to students. This feature is also used by students to send photos or videos of proof of attendance or the results of assignments given by the teacher in the WhatsApp group. The third is the document share feature.This feature is used by teachers to share files in the form of documents

containing subject matter such as in the form of word or PowerPoint. Fourth is the voice note feature or voice message.This feature is used as an alternative way by the teacher in delivering audio in the form of material. The fifth feature is audio.This feature is used by teachers to send files in the form of voices or songs that have been previously saved to students, such as songs or musical instruments.

b. Quizizz

Quizizz application is one of the applications used in the implementation of online learning. Quizizz is an application in the form of a game. The selection of this application as a learning medium that is integrated with material or evaluation questions is expected to make lessons more interesting and fun. Mulatsih (2020) stated that Quizizz allows students to compete each other and motivates students to learn so that learning outcomes can improve. Students use quizzes at the same time in class and see their live ranking on the leaderboard.

Students usually get their interest when they learn using this application. This is in line with the theory presented by Salsabila et al. (2020). It states that in the Quizizz application owns various features that make the Quizizz look more attractive such asteacher can add an image to the background of the question and adjust the question settings as desired. Both teacher and students can download the application for their gadget or just play it online.

c. Zoom

Zoom is a meeting with video and screen sharing app with up to 100 members and up to 1000 more that can join the app. This video conference application has duration of time when we conduct meetings with others. Nonetheless, this application is very helpful for those who want to have a discussion directly using a virtual space because it has a considerable space capacity in one meeting. Zoom is a video communication application that allows us to see people who are far away by turning on the camera we have when using this zoom platform for the learning process (Astini, 2020).

d. Google Classroom

Google Classroom technology is a tool used to facilitate and facilitate remote communication activities between teachers and students, especially in digital content management classes (Hapsari, 2019). Google Classroom can be used on several devices such as smartphones and laptops that are completed with an internet connection. There are other applications that can also be used in doing tasks such as Workspace, Duolingo, and TED. The use of this search device aims to facilitate the course of learning and delivery of tasks. Google Classroom application is a communication technology commonly used in the learning process. This technology has the ability to be used together with e-learning or online learning methods. All students who apply this learning get the same opportunity, as a means of learning together and receiving and reading the material listed in Google Classroom, then sending the task remotely so that they

can display the assessment of the task openly. Diva et al. (2021) also added that Google Classroom is considered to have a good influence because it can be used as a new option in developing science. Google Classroom users can maximize internet devices and their facilities to choose which sources can be used through the help of various sources of unlimited information. Applying this technology can give encouragement to master so that learning takes place properly.

e. Google Meet

Google meet is a video conferencing application that is used for the online meeting process created and developed by Google. Google meet allows users to hold meetings on the go, conduct virtual teaching and learning activities and training classes, remote interviews, and much more. Google meet has a feature that allows you to make high-quality video calls for groups of up to 250 people. In addition, in the current pandemic conditions, more and more people are starting to use the Google Meet application to work or study from home. Therefore, Google Meet is currently one of the fastest growing Google features. The number of daily users of the Google Meet application increased by 25 times in the period of January to March 2020. Google Meet is the latest and more powerful version compared to its predecessor Hangouts because Google Meet has features that can be displayed on web, Android, and iOS applications. In addition, the Google Meet application has a unique and functional interface with a light and fast size, prioritizing more efficient management so that it is

easy for all users to use and follow. Google meet can be used as one of the learning media that can support student learning processes that take place from home while teaching students to take advantage of technology from an early age so that they can provide meaningful experiences for these students. The use of Google meet as a learning medium aims to create listening and speaking skills in using the Google meet application as a learning medium

f. Webex

This application is a collaboration technology that can be used as a virtual face-to-face medium between teachers and students. Teachers will teach as usual through videos, including sharing presentation content and interacting with digital whiteboards via computer/smartphone screens.

g. Loom

Loom is a screen recorder application or application to record all the activities we do on a computer or laptop screen and can be uploaded directly to a link. The results of the video can be downloaded or distributed via email and social media. Loom makes it very easy for users who want to present their business or when presenting their work during meetings.

h. TikTok

TikTok is a video-based application that became widely known to the public in 2017. Syafri and Kulsum (2021) state that the TikTok application is an alternative and attractive application for learning because it can activate the audio and visual mental models of students. This is understandable because

TikTok is an application that displays moving images that can be created by students or teachers themselves.

i. Duolingo

This is a free language learning app developed by Luis von Ahn and Severin Hackers. This application is available in Android, iOS, and Windows Phone versions in addition to the web version. As of November 2016, this application offered 66 different language courses in 23 languages, with 22 more courses in the works. This application has already attracted over 120 million users from all over the world. English courses for Indonesian users are already available, with 1.39 million users taking advantage of them. Indonesian language courses for English speakers, on the other hand, are still in the early stages of development.

j. Edmodo

Evenddy and Hamer in Fadloli and Ersanghono (2019) stated that Edmodo is a personal social learning platform for teachers and students. Furthermore, according to Fadloli and Ersanghono (2019), Edmodo is a privacy application for micro-blogging services that can create effective learning experiences and allows students to exchange information or feedback either collectively, individually, or in response. Edmodo is very easy to be used by teachers in carrying out the learning process because it provides some of the best and practical features, so that students and teachers are always connected and able to manage student activities easily.

According to Buescher in Sukardi (2018), Edmodo can overcome challenges in online learning because it is appropriate for all grade levels and curricula and provides the means to acquire the necessary skills. Furthermore, Edmodo was created using the principles of group-based classroom management as well as social media. Edmodo can help teachers track student learning progress more easily. Materials and assignments are distributed online, making it easier for students and teachers. Furthermore, all grades and learning assignments assigned through Edmodo are automatically saved in the system and are easily accessible. According to Arifin and Ekayati (2019), Edmodo is a social media-based safe learning platform for teachers, students, and schools. Edmodo provides a safe and easy way for learning in the classroom, and it even connects and collaborates with parents.

It can be concluded that Edmodo is an online-based learning application that can assist students in their learning process at any time and from any location. Edmodo is able to provide convenience, means to gain skills, and effective learning experiences during the learning process. Furthermore, there is group-based class management, which allows students to exchange information or feedback collectively, individually, or in response. In addition, Edmodo has features like Facebook that can make it easier for students to access learning through Edmodo.

According to kompas.com, there are at least 12 online learning platforms in Indonesia that are ready for use by students throughout the country. This is to

assist students who are taking part in distance learning related to government policies as a result of the Covid-19 pandemic outbreak. As a result, the Indonesian Ministry of Education and Culture (Kemendikbud) collaborates on various platforms, including the provision of online learning applications. Following the launch of the Indonesian Ministry of Education and Culture's official website, here are 12 platforms or applications that students can use to study at home. This application is a collaborative approach to dealing with the Covid-19 pandemic.

k. Rumah Belajar

"Rumah Belajar" is an online learning application created by the Ministry of Education and Culture to provide alternative learning resources through the use of technology. Learning Resources, Virtual Laboratories, Digital Classes, Question Banks, Electronic School Books, Cultural Maps, Language and Literature Works, and other features are available for free use by teachers and students.

l. Meja Kita

The material is presented thematically in this application, which also includes a discussion forum for questions and answers. Meja Kita offers free and comprehensive learning materials from elementary to high school, as well as thousands of notes uploaded by students in student communities across Indonesia. Meja Kita enables students who must study at home to discuss homework, questions, and assignments, as well as share notes and other learning materials.

m. Icando

ICANDO is a children's education application with a learning program that is in accordance with the Revised 2013 Curriculum and has hundreds of minigames that will increase children's learning motivation at the PAUD level.

n. IndonesiaX

IndonesiaX has experience in supporting the provision of access to learning for the community through quality courses delivered by the Indonesia's best instructors. Since its launch on 17 August 2015, IndonesiaX is committed to increase the Indonesia's intelligence through the provision of free online courses to reduce disparities or educational gaps in this country.

o. Google for Education

To support online learning, particularly those implemented by various regions in response to the Covid-19 pandemic, Google For Education provides services using chromebooks and G-Suite that allow virtual learning even with limited internet connectivity.

p. Microsoft Office 365

Microsoft offers free Office 365 services to teachers and students, rather than a trial version. Office 365, including Word, Excel, PowerPoint, OneNote, and Microsoft Teams, as well as other classroom features, can be accessed and updated in real time. Teachers and students only need to create an email account using the school domain.

q. Quipper School

Quipper School provides an innovative approach to the teaching and learning process. This simple platform assists teachers in more effectively managing assignments and homework. As a result, teachers can more easily identify students' strengths and weaknesses.

r. Ruangguru

Ruangguru is a technology-based learning service that offers virtual classroom services, online exam platforms, subscription learning videos, private tutoring marketplaces, and other educational content via the web and the Ruangguru application.

s. Sekolahmu

In the Unlimited Learning program, Sekolahmu provides live streaming of subjects with the levels provided. Sekolahmu fosters competence in all and every child at various ages and levels. Sekolahmu has become a collaboration node for hundreds of schools and organizations that have been curated to work, providing curriculum programs that suit your needs.

t. Zenius

Zenius has an Independent Learning program at Home #BisaBareng by providing tens of thousands of videos of complete learning materials for elementary, junior high, high school levels for the KTSP curriculum, 2013 Curriculum, Revised 2013 Curriculum. In addition, students can access complete learning materials for preparation for UNBK, UTBK, SPMB STAN, SIMAK UI, and UTUL UGM.

u. Cisco Webex

Teachers will teach as usual through video including sharing presentation content and interacting with digital whiteboards via computer/smartphone screens. In addition, Cisco Webex also provides messaging-based digital classrooms, so teachers and students can continue to discuss and share material through the group chat feature in Cisco Webex Teams that is provided.

8. Online Learning for Education Transformation

The Pandemic Covid-19, which causes a shift from offline to online learning via technology, may be viewed as an opportunity to transform Indonesian education. There are several steps that can be taken together to improve our educational system, particularly with regard to online learning.

To begin, all teachers must be able to teach remotely, which, incidentally, must involve the use of technology. It is critical to improve educators' ability to use distance learning applications at all levels. Indeed, the number is very large; ensuring that approximately 3 million teachers in Indonesia have adequate competence in utilizing technology is not an easy task. Level 2 teachers must immediately demonstrate minimum ICT competence, including the ability to conduct video conferencing and create online teaching materials. Based on UNESCO's Teacher ICT Competencies Framework, Level 2 is an ideal grouping of ICT competencies for teachers. The highest level is level 4, which allows the teacher to become a trainer for other teachers. If a teacher's competence level is level 2, he or she will be able to prepare a learning system, syllabus,

and learning methods using digital or online learning patterns.

Second, the application of technology is not arbitrary. It takes specialized knowledge to use technology as a tool to achieve educational goals, namely Educational Technology. Online learning does not simply replace face-to-face instruction with digital applications and a slew of tasks. Educational technology creates effective online learning systems while keeping specific educational goals in mind. The principles of using technology that must be a reference for teachers in using technology are the ability to present difficult and rare facts into the classroom, providing illustrations of natural and scientific phenomena, providing space for students to explore, facilitating interaction and collaboration between students-teachers and students-students, and providing individual never-ending services. However, very few teachers are aware of the aforementioned principles. This necessitates more innovation and the pursuit of learning breakthroughs by relevant stakeholders, particularly Learning Technology Developers, in times of emergency, such as the current Covid-19 situation.

Third, even if only as a supplement, online learning patterns must be incorporated into all learning. The point is that teachers gradually become accustomed to teaching online. Most educators were taken aback by the sudden implementation of online learning. In the future, policy must be changed to allow for the implementation of online learning in all subjects. Teachers must implement technology-based learning in accordance with the technology's capacity and availability.

Fourth, teachers must have access to online learning resources. A laptop and video conferencing support tools are the bare minimum of ICT equipment required for teachers. The existence of minimum equipment that teachers must own must be seriously considered in collaboration with the district/city, provincial, and central governments, as well as parents for community-organized schools. Many fintechs are involved in assisting with the purchase of technology equipment for students, teachers, and schools.

Fifth, affirmative technology policies for underserved areas must bridge the digital infrastructure gap between large cities and regions. Internet access must be expanded, as well as its bandwidth capacity. The Indonesian government has completed the Palapa Ring communication infrastructure, which was inaugurated by President Joko Widodo at the end of 2019. Nonetheless, the range of access must be broadened so that as many schools, educators, and students as possible benefit.

Pandemic Covid-19 shocked many countries around the world, forcing them to make adjustments to adapt to the situation, including the educational system. Indonesia, as one of the affected countries, should consider the five issues listed above in order to better transition from the depths of the crisis to a better educational situation. Indonesia's education system must be able to enter a new era in which teachers, students, educational institutions, and the educational system are prepared to foster creativity, establish innovation, and use technology to accelerate as well as hinder science.

9. Role of Educational Technology for Learning during Pandemic Covid-19

Based on the understanding that has been discussed previously, educational technology provides benefits in supporting the success of learning. The role of educational technology includes the following: (1) educational technology as a support tool for knowledge design, (2) educational technology as a means of information to find out knowledge that supports learners, (3) educational technology as a medium in facilitating learners in presenting arguments, (4) educational technology is capable of increasing the effectiveness and efficiency of the learning process, and (5) educational technology as a tool to achieve educational goals.

Furthermore, the role of educational technology in the learning process becomes critical, particularly during pandemics such as the one we are experiencing today. Because of the emergence of Covid-19, all activities, including teaching and learning, must be carried out at home. Learning activities that were previously carried out face-to-face by educators and learners are now carried out online as part of efforts to break the chain of transmission of the Covid-19.

That way technology becomes the most important part in helping the online learning process. In connection with this, Buselicet al in (Latip, 2020) assert that the core of online learning is how to choose the right learning method with the help of technology that intends to convey learning materials to learners even though it does not meet face-to-face as conventional learning. In other words, technology acts as a medium of interaction and transfer of information related to learning in the implementation of online learning.

As software, technology plays a big role in learning, especially in the current Covid-19 pandemic situation. Technology provides convenience to educators and learners in conducting distance learning. Various platforms are provided with the intention of facilitating the implementation of distance learning, including making it easier for educators to conduct assessments of learners even though they are not done face-to-face directly, by utilizing various platforms such as, Google document as a medium in conducting online discussion forums, submitting exams through Google form, and procuring quizzes through websites or applications. Technology also helps learners in obtaining subject matter that may not be obtained during distance learning by accessing various websites and applications such as, edutafsi.com, wolframalpha.com, slide share, inspigo and many more. In addition, technology also plays a role in increasing the creativity of educators and learners, educators can innovate in the delivery of learning materials by utilizing various social media sites such as Facebook, Instagram, YouTube, and so on. Similar to educators, learners can take advantages of various social media sites in fulfilling the given tasks. In this case, technology can provide benefits in supporting the success of online learning in the midst of a pandemic like today.

The role of internet technology in online learning is influenced not only by the role of internet technology, but also by the quality of human resources. Internet technology will have little impact if the human operator or user lacks knowledge and skills in the use and management of technology. As a result, understanding technology plays a critical role in the success of online learning. The role of

internet technology in online learning is critical, because learning done online can be hampered without it. Internet technology also has an impact on students' or students' search for learning materials that they do not understand. Many advantages can be gained from using Internet technology to support learning activities.

10. Online Learning Challenges during Pandemic Covid-19

a. Slow internet connection

A slow internet network is one of the most common issues that many students and teachers face. In fact, because Zoom, Google Meet, Skype, and other applications are used to attend video conferences, online learning necessitates a reasonably strong internet connection. These applications for attending video conferences necessitate a strong internet connection so that the learning process is not hampered by video that abruptly stops or sound that is interrupted. Technical issues, such as intermittent sound and video, make learning ineffective and students unable to absorb the information conveyed by the teacher as a whole. In fact, due to the limited availability of internet network access, Indonesia ranks near the bottom of the OECD countries. This presents a challenge for the Ministry of Education in terms of maximizing existing potential.

b. Unaffordable internet price

In addition to a very slow internet network, particularly for those in remote areas or outside of Java, the next challenge and impediment to online learning is the cost of internet quota, which is prohibitively expensive for the majority of people. Furthermore,

these expensive internet packages are frequently limited to a certain amount of quota, which is clearly insufficient for students' needs to conduct video conferences with their teachers. As we all know, the quota required for video conferencing is enormous. Meanwhile, the average price of internet packages from Indonesian providers is quite high, especially when compared to the community's average income. Furthermore, the internet package can only be used by one person for one device, not by the entire family.

c. Unaided by Gadgets

Many students in Indonesia still do not have access to computers or smartphones. Students from lower-middle-class families are more likely to experience this. Sometimes the family's only telecommunication device is a simple cellphone with no internet access. This condition results in unequal access to online learning for all Indonesian students. Students from rural and remote areas are disproportionately affected by this lack of access to internet-connected devices.

d. Focus distraction at home

The main distinction between studying at school or college and studying at home is the level of distraction that students face. When students study in the classroom, the environment has been designed to support the learning process and ensure that it runs smoothly. This is distinct from the teaching and learning that occurs at home. Not all students have the same home environment to support their learning. Many students do not have access to a quiet, quiet, well-lit, and comfortable study space. Furthermore, activities in the

home environment frequently cause a great deal of distraction for students. Distractions range from sound distractions to visual distractions and many others that cause students to lose focus while studying.

e. Unfamiliarity with technology

People are only familiar with the face-to-face learning process so far. Because online learning is still relatively uncommon in Indonesia, the shift from a face-to-face learning system to an online learning system requires many parties to quickly adapt to digital technology. The application of digital technology that must be studied begins with hardware and progresses to software or applications. Many parties, from teachers to students, do not fully comprehend how to use certain features of software, resulting in poor learning outcomes.

f. Interaction barrier

Although this does not always occur, the online teaching and learning process generally causes the learning process to be non-interactive. Many students are perplexed by a material but find it difficult to approach the teacher. This is sometimes caused by teachers who only deliver material in one direction and do not allow students to ask questions. Furthermore, in some cases, teachers do not hold video conferences and instead provide students with written materials and video explanations. This makes it difficult for students to understand and question the teacher about specific material. As a result, the teaching and learning process for students becomes ineffective.

g. Failing to focus

Many students experiment when learning online because they believe they are not being watched directly by the teacher. It is also difficult for teachers to keep track of their students' progress. As a result, effective collaboration between teachers and parents is required (Cahyani et al., 2020).

11. Strategic Plans for Minimizing the Challenges

In order to overcome the obstacles that arise in online learning, educational institutions have taken several strategic steps including (a) increasing teachers' capacity related to mastering digital technology. Educational institutions continue to upgrade teacher capabilities related to skills in developing media and learning content to improve the implementation of online learning during the Covid-19 pandemic by encouraging teachers to maximize the use of Microsoft Teams, (b) the use of online learning media that is more varied and interactive to reduce students' boredom in learning. Educational institutions provide assistance in managing learning to make it more interesting and fun by using media that can support online learning, either in the form of learning videos or through live streaming with platforms that have been provided by the education institution. Next (c) strive for material to be delivered to students in the previous day's learning, this material is given to students through online-based applications used by teachers, (d) involve parents intensively in communication and coordination to help supervise and assist student learning. This is part of optimizing the role of the three educational centers as an alternative solution in solving online learning problems

(Ceka & Murati, 2016; Herliandry, et al., 2020). In addition, Sapungan & Sapungan (2014) also explain that the role of parents is very important in efforts to maximize the moral development, attitudes, and academic achievement of students at educational institution.

The implementation of online learning cannot be separated from the role of parents in overseeing the learning process of students from home, considering that the age of learners in various level of education, the younger learners need encouragement from the learning environment including parents and teachers to grow their learning independence. With online learning through online learning software, the educational institution hopes to ensure that learning can continue in the midst of existing limitations. In addition, in order to monitor the learning process of students, the educational institution has also regularly communicated with parents. This aims to provide an understanding as well as being part of optimizing the role of parents to improve student learning achievement from home, so that the support and cooperation between education institutions, teachers, and parents of students in assisting children to study at home can support the success of online learning at educational institution.

12. Educational Technology Issues during the Covid-19 Pandemic

Technology is something that humans create in order to meet human needs and improve human quality. While educational technology is here to help with development in education, some things in our daily lives remain ambiguous. The majority of media used, particularly during the current pandemic, is internet access

and smartphone use. Several perspectives are presented in its use of educational technology. First, educational technology can make it easier to obtain information and convey material, ensuring that distance learning activities are not hindered by special obstacles. However, there are still some obstacles that occur in some schools, teachers, and students when it comes to the distribution or delivery of learning. During the current pandemic, the media used is internet-based, but many complain that the internet network is difficult to access, that students have limited tools, and that some object to the costs of purchasing data packages. According to Salsabila, et al. (2020), the use of technology as a learning medium, such as laptops and gadgets, has not been introduced evenly.

Second, during the pandemic, educational technology creates a very broad scope, which is convenient for all parties, both teachers and students. We can embrace the diversity and breadth of scope by utilizing educational technology. Starting with how learning is delivered, the subject matter delivered, the smoothness of delivery, and making it easier for students to understand, accept, and access learning. However, some areas are still impeded from carrying out their learning during the pandemic. Problems that frequently arise include a lack of teacher creativity or mastery of the media that will be used during a pandemic.

Third, educational technology benefits education actors, particularly educators. Educational technology allows educators to innovate in order to improve the learning process.

Fourth, technology has the potential to replace teachers. Even though educational technology can be valuable when used well, creatively, and innovatively, it can also make it more difficult for students to understand the learning delivered. It is claimed that technology can replace teachers, owing to the use of permissible learning media such as the internet. The internet can make it easier for students to find information, and it also provides students with easy access to a variety of information.

13. Impacts of Educational Technology to Learning during Pandemic Covid-19

The development of educational technology nowadays, provides numerous experiences for teachers and students in the learning process. Discussing the impacts of educational technology during the pandemic Covid-19, the impacts are, first, the creation of various learning platforms. This makes easiness for teachers and students in undergoing the distance learning process. The presence of a platform that can be used to provide new knowledge and experience to students regarding technological developments, whether it's an application, web/blog, video, podcast or something else. The existence of learning platforms such as the teacher's room, Zenius, etc. can be a bridge for students to learn. Make it easier for them to understand the learning that is done without face to face.

Second, educational technology makes it easier for students to find learning resources. Looking at the learning media used during this pandemic, students are more flexible in finding learning resources. Using the internet and available media, students can access the learning resources

they need. However, if the internet is not used properly, the worst possibility is that students can access things that are not needed or damage morale. Third, it makes easier for teachers to deliver learning materials to participants. With the existence of educational technology, learning is carried out more freely without having to meet face to face.

Conclusion

The present study was aimed at knowing the research variables including the implementation of online mode in learning, the use of technology in the paradigm of educational technology, and their relation with the language learning during pandemic Covid-19. Therefore, it is concluded that pandemic Covid-19 creates challenges to education; technology is not separable from today education due to the development of era, educational technology provides benefits for learning, some strategic plans were needed to minimize the challenges, technology plays pivotal role for language learning, and technology shows significances for language learning.

References

Abbas, E. W. (2020). Menulis di otak dan menuliskan tulisan di otak. http://eprints.ulm.ac.id/id/eprint/9145

Adit, A. (2020, March 22). *12 aplikasi pembelajaran dari Kerjasama Kemendikbud, gratis!*https://edukasi.kompas.com/read/2020/03/22/123204571/12-aplikasi-pembelajaran-daring-kerjasama-kemendikbud-gratis?page=all

Andri, R. M. (2017). Peran dan fungsi teknologi dalam peningkatan kualitas pembelajaran. *Jurnal Ilmiah Research Sains, 3*(1), 122–29.

Andrianto, P. R., Santosa, I. P., & Nugroho, E. (2019). Faktor - faktor yang mempengaruhi kesuksesan pembelajaran daring dalam revolusi industri 4.0. *Sainteks,* 56–60. https://seminar-id.com/semnas-sainteks2019.html

Arifin, M. & Ekayati, R. (2019). *E-Learning Berbasis Edmodo*. Yogyakarta: CV. BUDI UTAMA.

Astini, N. K. S. (2020). Pemanfaatan teknologi informasi dalam pembelajaran tingkat sekolah dasar pada masa pandemi Covid-19. *Jurnal Lembaga Penjaminan Mutu STKIP Agama Hindu Amlapura, 11*(2), 13–25.

Bilfaqih, Y., & Qomarudin, M. (2015). Esensi penyusunan materi daring untuk pendidikan dan pelatihan. Yogyakarta: DeePublish.

Bungin, B. (2008). *Analisis data penelitian kualitatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada

Cahyani, A., Listiana, I. D., & Larasati. (2020). Motivasi belajar siswa SMA pada pembelajaran daring di masa pandemi Covid-19.*IQ (Ilmu Al-Quran): Jurnal Pendidikan Islam, 3*(1), 137-145. https://doi.org/10.37542/iq.v3i01.57

Ceka, A., &Murati, R. (2016). The role of the parents in the education of children. *Psychiatry and Clinical Neurosciences, 6*(3), 221—230.https://doi.org/10.1111/j.1440-1819.1952.tb01331.x

Cisco. (2001). *e-learning: Combines communication, education, information, and training*. http://www.cisco.com/warp/public/10/wwtraining/elearning.

Darmalaksana, W. (2020). *WhatsApp kuliah mobile*. Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Diva, A. S., Chairunnisa, A. A., & Mufidah, T. H. (2021). Pembelajaran daring di masa pandemi Covid-19. *Current Research in Education: Conference Series Journal, 1*(1), 1-10.

Enriquez, M. A. S. (2014). Students' perceptions on the effectiveness of the use of edmodo as a supplementary tool for learning. *DLSU Research Congress*, 1-6. https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004.

Fadloli & Ersanghono (2019). Analisis pencapaian kompetensi kognitif kimia peserta didik materi redoks dan tata nama senyawa melalui two tier digital test. *CjE, 8*(1), 1-6.

Firman, F. & Rahayu, S. (2020). Pembelajaran online di tengah pandemi Covid-19. *Indones.J. Educ. Sci.* 10.31605/ijes.v2i2.659.

Gikas, J., & Grant, M. M. (2013). Mobile computing devices in higher education: Student perspectives on learning with cellphones, smartphones & social media. *Internet and Higher Education, 19*, 18-26. http://dx.doi.org/10.1016/j.iheduc.2013.06.002

Gulo, W. (2002). *Strategi Belajar Mengajar.* Jakarta: PT. Grasindo

Hadisi, L., & Muna, W. (2015). Pengelolaan teknologi informasi dalam menciptakan model inovasi pembelajaran (e-learning). *Jurnal Al-Ta'dib, 8*(1), 118.

Hapsari, S. A., & Pamungkas, H. (2019). Pemanfaatan Google classroom sebagai media pembelajaran online di Universitas Dian Nuswantoro.*WACANA: Jurnal Ilmiah Ilmu Komunikasi, 18*(2),225—233.

Hartanto, W. (2016). Penggunaan e-learning sebagai media pembelajaran. *Jurnal Pendidikan Ekonomi: Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan, Ilmu Ekonomi Dan Ilmu Sosial, 10*(1).

He, W., Xu, G., & Kruck, S. (2014). Online IS education for the 21st century. *Journal of Information Systems Education, 25*(2), 101-105.

Herayanti, L., Fuadunnazmi, M., & Habibi. (2017). Pengembangan media pembelajaran berbasis moodle pda mata kuliah fisika dasar. *Cakrawala Pendidikan, 36*(2), 221.

Hosnan, M. (2014). *Pendekatan saintifik dan kontekstual dalam pembelajaran abad 2*. Bogor: Ghalia Indonesia.

Isman, M. (2017). *Pembelajaran moda dalam jaringan (moda daring).* The Progressive and Fun Education Seminar.

Jamaluddin, D., Ratnasih, T., Gunawan, H., & Paujiah, E. (2020). *Pembelajaran daring masa pandemik Covid-19 pada calon guru: Hambatan, solusi dan proyeksi.* LP2M.

Kemendikbud. (2021, December 12). Dikti Circular Letter No. 1 of 2020. https://www.kemdikbud.go.id/main/blog/2020/03/se-mendikbud-pembelajaran-secara-daring-dan-bekerja-dari-rumah-untuk-mencegah-penyebaran-covid19

KemenristekDikti. (2021, December 12). Pendidikan jarak jauh: Permendikbud Number 109 Year 2013. https://pjj.pens.ac.id/index.php/dasar-hukum/

Korucu, A. T., & Alkan, A. (2011). Differences between m-learning (mobile learning) and elearning, basic terminology and usage of m-learning in education. *Procedia - Social and Behavioral Sciences, 15*.https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.04.029

Kumar, V., & Nanda, P. (2018). Social media in higher education. *International Journal of Information and Communication Technology Education, 15*(1), 109-120. https://doi.org/10.4018/ijicte.2019010107

Kuntarto, E. (2017). Keefektifan model pembelajaran daring dalam perkuliahan bahasa indonesia di perguruan tinggi. *Indonesian Language Education and Literature, 3*(1), 99-110. 10.24235/ileal.v3i1.1820

Kusmawati, N. N. (2014). Penerapan metode demonstrasi untuk meningkatkan hasil belajar siswa dalam pembelajaran IPA tentang energi dan gerak benda. *S1 thesis*, Universitas Pendidikan Indonesia.

Latip, A. (2020). Komunikasi pada pembelajaran jarak jauh di masa pandemi COVID-19. *Edukasi dan Teknologi 1*(2), 108—9.

Milman, N. B. (2015). Distance Education. *In International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences: Second Edition*. https://doi.org/10.1016/B978-0-08097086-8.92001-4.

Molenda, M. (2005). *Instructional technology and media for learning*. New Jersey: Colombus, Ohio.

Moore, J. L., Dickson-Deane, C., & Galyen, K. (2011). E-Learning, online learning, and distance learning environments: Are they the same? *Internet and Higher Education, 14,* 129–135. https://doi.org/10.1016/jiheduc.2010.10.001.

Mulatsih, B. (2020). Application of Google classroom, google form and quizizz in chemical learning during the Covid-19 pandemic. *Ideguru: Jurnal Karya Ilmiah Guru, 5*(1). https://Doi.Org/10.51169/Ideguru.V5i1.129

Mustofa, M. I., Chodzirin, M., & Sayekti, L. (2019). Formulasi model perkuliahan daring sebagai upaya menekan disparitas kualitas perguruan tinggi (Studi terhadap Website pditt.belajar.kemdikbud.go.id). *Walisongo Jurnal of Information and Technology, 1*(2), 154.

Nabila, N. A. (2020). Pembelajaran daring di era Covid-19. *Jurnal Pendidikan, 1*(1), 1-10.

Pangondian, R. A., Santosa, P. I., & Nugroho, E. (2019). Faktor-faktor yang mempengaruhi kesuksesan pembelajaran daring dalam revolusi industri 4.0.*In Seminar Nasional Teknologi Komputer & Sains (SAINTEKS)*, *1*(1).

Rahmawati, N. R., Rosida, F. E., & Kholidin, F. I. (2020).Analisis pembelajaran daring saat pandemi di madrasah ibtidaiyah.*SITTAH: Journal of Primary Education, 1*(2), 138-148.

Rohmah, L. (2016). Konsep e-learning dan aplikasinya pada lembaga pendidikan islam. *Jurnal An Nûr, 1*(1), 255-270,

Rusman, et al. (2013). Pembelajaran berbasis teknologi informasi dan komunikasi. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada.

Salsabila, U. H., Habiba, I. S., Amanah, I. L., Istiqomah, N. A., & Difany, S. (2020). Pemanfaatan aplikasiquizizz sebagai media pembelajaran ditengah pandemi pada siswa SMA.*Jurnal Ilmiah Ilmu TerapanUniversitas Jambi|JIITUJ|, 4*(2), 163–173. https://Doi.Org/10.22437/Jiituj.V4i2.11605

Samta, S. R. & Mulyani, L. (2021). Pembelajaran Daring: Efektivitas Penggunaan Metode Demonstrasi Dan Metode Percobaan Sederhana Terhadap Keterampilan Proses Sains Anak Dimasa Pandemi. *Jurnal Pendidikan Tambusai*, *5*(1), 17–23. Retrieved from https://www.jptam.org/index.php/jptam/article/view/1065

Sanjaya, W. (2020). *Strategi pembelajaran*. Kencana Prenada Media Group.

Sari, P. (2015). Memotivasi belajar dengan menggunakan e-learning. *Jurnal Ummul Qura, 2*(1), 20-35.

Selwyn, Neil. (2011). *Education and technology key issues and debates*. India: Replika Press Pvt. Ltd.

Seno, & Zainal, A. E. (2019). Persepsi mahasiswa terhadap pelaksanaan elearning dalam mata kuliah manajemen sistem informasi.*Jurnal Kajian Teknologi Pendidikan, 02*, 183.

Sicat, A. S. (2015). Enhancing college students' proficiency in business writing via schoology. *International Journal of Education and Research, 3*(1), 159-165.

So, S. (2016). Mobile instant messaging support for teaching and learning in higher education. *Internet and Higher Education, 31*, 32-42. https://doi.org/10.1016Zj.iheduc.2016.06.001

Sugiono. (2012). *Metode penelitian kuantitatif kualitatif dan R&D*. Alfabeta.

Sukardi, H. S. (2018). Pelatihan Pemanfaatan Media E-Learning Edmodo.*Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat, 6*, 40-48.

Susanto, H., Subiyakto, B., & Akmal, H. (2020). *Profesi keguruan*. Banjarmasin: Program

Syafri, E. P. E., & Kulsum, U. (2021).Tiktok; Media pembelajaran alternatif dan atraktif pada pelajaran ppkn selama pandemi di SMP Negeri 2 Mertoyudan.*Seri Prosiding Seminar Nasional Dinamika Informatika, 5*(1), 110–115.

Syaharuddin, S. (2020). Pembelajaran masa pandemi: Dari konvensional ke daring.

WHO. (2021, December 12). Situasi virus COVID-19 di Indonesia.https://covid19.go.id/

Yandwiputra, A. R. (n.d.). *Kuliah Jarak Jauh karena Virus Corona, UI: Bukan Lockdown.* Retrieved from https://metro.tempo.co/read/1319537/kuliah-jarakjauh-karena-virus- corona-ui-bukan-lockdown

Zhang, D., Zhao, J. L., Zhou, L., & Nunamaker, J. F. (2004). Can e-learning replace classroom learning? *Communications of the ACM, 47*(5), 75-79. https://doi.org/10.1145/986213.986216

MENGEMBANGKAN KETERAMPILAN BERPIKIR DAN KARAKTER MELALUI PEMBELAJARAN DI ERA REVOLUSI INDUSTRI 4.0

Prof. Dr. H. Suhirman, S.Pd., M.Si.

Kesadaran akan tingginya tuntutan "penciptaan" sumber daya manusia (SDM) abad XXI, maka pada tahun 2010, Badan Standar Nasional Pendidikan menyusun sebuah buku tentang "Paradigma Pendidikan Nasional Abad XXI. Lahirnya buku tersebut didasarkan atas tingginya kesadaran negara betapa pentingnya upaya mempersiapkan SDM Indonesia dalam mengahdapi tantangan global abad XXI. Salah satu unsur penting paradigma tersebut bahwa sistem serta model pendidikan dan pembelajaran harus mengalami transformasi (BSNP, 2010). Lebih-lebih tantangan saat ini berupa penguasan tranformasi digital pendidikan Indonesia, maka yang harus

dipersiapkan adalah infrastruktur digital dan SDM menjadi komponen utama yang fundamental dalam memajukan dan meningkatkan kualitas pendidikan Indonesia masa sekarang dan mendatang

Kita menyadari bahwa aspek pendidikan benar-benar dikelola secara profesional untuk menghasilkan sumber daya pemikir yang mampu membangun tatanan sosial dan ekonomi berbasis pengetahuan di abad XXI (BSNP, 2010) dan era industri 4.0 (Schwab, 2016). Pembelajar harus terlatih meggunakan dan membangun kekuatan argumen, keterampilan berpikir, kreativitas, kolaborasi, akhlak dan moral serta memperkuat karakter melalui proses pendidikan. Mereka akan menghadapi tatanan dunia baru yang mengalami perkembangan demikian cepat dan menantang dalam bidang sains dan teknologi (Mapeala & Siew, 2015; Ritter & Mostert, 2016). Aspek penting yang seharusnya dikembangkan dalam pendidikan, yaitu keterampilan berpikir, termasuk berpikir tingkat tinggi (Hugerat & Kortam, 2014); karakter dan moral (Kobylski et al., 2018; Isdaryanti et al., 2018), termasuk kecerdasan naturalis (Suhirman et al., 2020). Dengan demikian, dalam mengelola unsur pendidikan kita tidak hanya fokus pada kinerja akademik, namun mampu mengembangkan dan meningkatkan kapasitas siswa secara keseluruhan (Mak, 2014).

Di era revolusi industri 4.0 sekarang ini, keterampilan berpikir merupakan keterampilan yang harus terimplementasi dalam setiap pembelajaran sains (Sulaiman et al., 2017), dilakukan setiap pembelajar (Hugerat & Kortam, 2014), untuk memprediksi kemajuan dan keberhasilan pendidikannya (Tanujaya et al., 2017). Karena itu, keterampilan berpikir yang dikembangkan dalam pembelajaran menyangkut beragam aspek berpikir yang meliputi aspek berpikir kritis, berpikir kreatif, inovatif, kolaboratif, memecahkan masalah,

merumuskan keputusan dan metakognisi (Yen & Halili, 2015; Tajudin, 2016).

Meskipun keterampilan berpikir dipandang sebagai suatu yang sangat kompleks (Ramos et al., 2013), namun hal tersebut diperlukan siswa ketika memasuki dunia praktis (Suwono et al., 2017), sebab berpikir kritis diyakni sebagai keterampilan dasar (Putra et al., 2018), yang tercakup dalam pendidikan untuk menghadapi tantangan XXI dan era globalisasi (Bustami et al., 2018; Anazifa & Djukri, 2017; Khasanah et al., 2017). Terdapat empat keterampilan y;ang dibutuhkan untuk generasi abad XXI yang dikenal sebagai 4C, *yakni creativity and innovation, critical thinking and problem solving, communication, and collaboration* (Astuti et al., 2019; Bedir, 2019).

Jadi, keterampilan berpikir kritis merupakan salah satu keterampilan penting dalam memasuki dunia kerja dan dalam menjalani kehidupan, menyelesaikan masalah, dan mengambil keputusan penting sehingga kualitas hidup manusia dapat menjadi lebih baik dan beradab. Keterampilan berpikir merupakan kompetensi penting yang dimiliki setiap siswa untuk menyelesaikan masalah (Suhirman et al., 2021; Puspitawati et al., 2018), yakni masalah nyata dalam kehidupan (Mutakinati et al., 2018).

Dalam kegiatan pembelajaran biologi peningkatan keterampilan berpikir siswa ternyata belum mendapat perhatian serius. Sehingga belum mampu meningkatkan keterampilan berpikir siswa secara optimal (Suhirman, 2019). Guru mestinya lebih kreatif, untuk menumbuhkan keaktifan siswa (Sada, 2019). Oleh sebab itu, setiap jenjang pendidikan mempunyai peran penting dalam meningkatkan keterampilan berpikir siswa. Tujuan jangka pendek keterampilan berpikir untuk memperkuat, memantapkan dan meningkatkan

pemahaman tentang konsep sekaligus terimplementasi dalam kehidupan siswa.

Aspek lain yang menjadi fokus perhatian pendidikan abad ini selain keterampilan berpikir tingkat tinggi adalah masalah akhlak dan moral sumber daya manusia. Pendidikan abad XXI tidak hanya mampu menghasilkan manusia-manusia yang pandai berpikir, memecahkan masalah, kreatif, dan inovatif saja, namun harus melahirkan manusia yang menjunjung tinggi moral, akhlak, karakter, toleransi, dan sikap-sikap kemanusiaan lainnya. BSNP menggambarkan salah satu karakteristik pendidikan abad XXI adalah budaya akan saling imbas mengimbas dengan teknosains berikut implikasinya, terutama terhadap: karakter, kepribadian, etika, hukum, dan kriminalitas. Pembentukan karakter telah menjadi misi pertama dari delapan misi guna mewujdukan visi pembangunan nasional dalam Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional Tahun 2005-2025 (BSNP, 2010).

Pendidikan karakter, moralitas, akhlak dan budi pekerti merupakan hal mendasar dalam pembentukan manusia seutuhnya. Sehingga sudah selayaknya mendapat perhatian yang serius dalam lingkungan sekolah/madrasah, keluarga dan masyarakat. Pendidikan karakter semestinya menyentuh tiga aspek di atas (*Head, Heart, Hand*) melalui pembiasaan (Machin, 2014), yang mestinya dibangun secara terus menerus dan berkesinambungan. Dalam hal ini guru mampu memposisikan dirinya sebagai pendidik karakter dalam melaksanakan kegiatan belajar mengajar melalui metode dan strategi pembelajaran yang dikembangkan di kelas.

Strategi pembelajaran merupakan salah satu faktor eksternal yang mempengaruhi kemampuan memecahkan masalah, menguatkan karakter siswa dan meningkatkan akhlak siswa. Selain faktor eksternal, terdapat juga faktor internal,

salah satunya adalah kecerdasan naturalis (Suhirman & Yusuf, 2019a). Dalam pendidikan, diperlukan upaya untuk mengembangkan kecerdasan pada siswa. Salah satunya tujuan terpenting dari pendidikan sains adalah pengembangan kecerdasan naturalis (Hartika et al., 2019; Drago & Mih, 2015).

Kecerdasan merupakan konsep yang telah digunakan dan dikembangkan selama berabad-abad, diantaranya adalah kecerdasan naturalis. Kecerdasan ini meliputi perhatian, kepekaan dan keberpihakannya terhadap masalah-masalah lingkungan, seperti gunung meletus, gempa bumi, tsunami, banjir, erosi, kebakaran hutan, pencemaran dan sebagainya. Termasuk mampu memprediksi fenomena alam, menemukan dan menentukan alternatif dalam mengatasi masalah-masalah lingkungan, memiliki perhatian terhadap keanekaragaman hayati flora dan fauna (Suhirman & Yusuf, 2019). Peserta didik yang memiliki kecerdasan naturalisis yang tinggi memiliki afinitas yang kuat terhadap alam, yang ditunjukkan dengan perhatian dan aksi nyata dalam mengatasi berbagai masalah masalah lingkungan (Annie R. Hoekstra de Roos, 2017).

Kemerosotan karakter dan dekadensi moral peserta didik merupakan ancaman serius saat ini, yang tentu saja merugikan kredibilitas dan kewibaaan dunia pendidikan kita. Oleh sebab itu, pembelajaranlah sebagai salah satu pilar yang diharapkan untuk mengembangkan kembali karakter peserta didik agar sejalan dengan ajaran agama, budaya, nilai-nilai Pancasila dan UUD 1945. Pembelajaran harus didesain dalam rangka meningkatkan hasil akademis sekaligus meningkatkan karakter peserta didik. Model-model pembelajaran harus diperkaya dan disandingkan dengan keterampilan berpikir dan pendidikan karakter. Hal ini dilakukan untuk mengawal bahwa pembelajaran harus menekankan pada pembentukan karakter, disamping pencapaian hasil akademis.

Pembelajaran Berbasis Masalah sebagai Elemen Penting Mengembangkan Keterampilan Berpikir Kritis dan Karakter

Salah satu poin penting Paradigma Pendidikan Nasional Abad XXI adalah sistem serta model pendidikan dan pembelajaran ditata agar mengalami transformasi. Banyak literatur yang menguraikan konsep dan hasil penelitian yang membahas mengenai hal ini, bahkan beberapa model pendidikan yang sangat berbeda telah diterapkan oleh sejumlah madrasah/sekolah maupun kampus di berbagai belahan dunia. Berdasarkan hal tersebut, maka sejumlah ciri dari model pendidikan dan pembelajaran di abad XXI yang perlu dipertimbangkan adalah model pembelajaran berbasis masalah (*Problem-Based Learning*-PBL).

Pembelajaran berbasis masalah merupakan model pembelajaran yang dirancang dalam suatu prosedur pembelajaran yang diawali dengan sebuah masalah (Sadia, 2014), mengutamakan kesesuaian pembelajaran dengan hal-hal yang ditemukan dalam kehidupan sehari-hari peserta didik (Nuswowati et al., 2017). Pembelajaran berbasis masalah menuntut siswa menyusun pengetahuan secara mandiri ataupun kerjasama dalam kelompok untuk mencari penyelesaian nyata dari suatu masalah (Prasetyanti et al., 2016). Permasalahan yang bersifat kompleks, kontekstual dan *illstructure* akan memberi kesempatan kepada siswa untuk mengembangkan kemampuan berpikir analitik, evaluatif, reflektif dan kreativitasnya dalam menggali berbagai informasi. Termasuk mengembangkan berbagai solusi yang mungkin, dan mengkreasi berbagai sumber guna memecahkan masalah (Tsai & Chiang, 2013).

Pembelajaran berbasis masalah, para siswa bekerja bersama dalam kelompok untuk mencari sekaligus memecahkan masalah dan merumuskan keputusan (Haji A.G et al., 2015). Suatu model yang mengutamakan kesesuaian pembelajaran dengan hal-hal yang ditemukan dalam kehidupan sehari-hari (Nuswowati et al., 2017). Hal ini sejalan dengan pemberlakuan Kurikulum 2013 yang merekomendasikan pembelajaran dilakukan dengan pendekatan saintifik melalui metode PBM, yang dianggap mampu meningkatkan dan mengembangkan pengetahuan, kompetensi, pemecahan masalah dan keterampilan komunikasi (Delaney et al., 2017).

Di samping itu, pembelajaran berbasis masalah mampu meningkatkan kepercayaan diri pelajar, menyediakan lingkungan yang mendukung kerja tim, meningkatkan komunikasi interpersonal dan keterampilan memecahkan masalah, dan mendorong kesadaran diri (Moody et al., 2018; Aldarmahi, 2016). Menurut Sadia, (2014), pembelajaran berbasis masalah sangat efektif diimplementasikan untuk menumbuhkembangkan keterampilan berpikir tingkat tinggi, yaitu berpikir kritis dan berpikir kreatif.

Proses pembelajaran dengan PBL yang dilakukan oleh Suhirman & Yusuf (2019), memberi tuntutan kepada siswa dalam berinteraksi dan dalam menyelesaikan permasalahan yang diberikan. Penyelesaian suatu masalah memerlukan kemampuan berpikir analisis terhadap masalah, pemecahan masalah, evaluasi masalah dan kemampuan untuk mendesain sesuatu sebagai alternatif pemecahan masalah. Kemampuan ini terus diperkuat dalam pembelajaran dengan pembelajaran berbasis masalah bermuatan karakter. Hal ini berdampak pada meningkatnya kemampuan siswa dalam menganalisis, mengevaluasi, dan mencipta, serta menguatnya karakter siswa dalam pembelajaran. Menurut (Aldarmahi, 2016), dalam PBL,

siswa mampu mengintegrasikan ilmu dasar dengan masalah kehidupan yang kontekstual. Keterampilan pemecahan masalah siswa ditunjukan dari kemampuan mengidentifikasi masalah, mendefinisikan dan merepresentasikan masalah, merumuskan masalah yang dikaji, mencari kemungkinan strategi pemecahan masalah, bertindak atas strategi yang ditentukan, dan mengevaluasi efek dari aktivitas pemecahan masalah (Suhirman & Yusuf, 2019).

Pada proses analisis masalah, siswa membiasakan dirinya untuk menjadi pribadi yang peduli, kritis terhadap informasi, membangun komunikasi yang santun antara teman dalam kelompok, mengungkapkan hasil analisis dengan jujur dan berani. Aktivitas ini dilakukan terus-menerus pada setiap kali pembelajaran, sehingga siswa terbiasa melakukan proses mental dengan keterampilan intelektual, belajar berbagai peran orang dewasa melalui pelibatan mereka dalam pengalaman nyata atau simulasi sehingga menjadi siswa yang otonom dan mandiri (Suhirman & Yusuf, 2019). PBL mengaktifkan keterampilan berpikir tingkat tinggi siswa melui kegiatan tersebut, karena keterampilan berpikir siswa dibangktitkan melalui pengalaman yang menantang untuk berpikir (Teimourtash & Yazdani Moghaddam, 2017).

Lebih lanjut Suhirman & Yusuf, (2019), menyatakan bahwa pembelajaran berbasis masalah memberi kesempatan siswa untuk berdiskusi tentang bagaimana menemukan jawaban pertanyaan atau memecahkan masalah lingkungan hidup yang diberikan, mencari informasi atau pengetahuan yang mendukung dari berbagai sumber seperti internet yang memungkinkan siswa melek teknologi. Aktivitas mencari informasi dan solusi pemecahan masalah berpengaruh terhadap keterampilan siswa memecahkan masalah (Wahyuni et al., 2017). Siswa terbiasa dengan karakter sabar mencari dan

menyeleksi informasi yang diperlukan dari sejumlah informasi yang diperoleh dari berbagai sumber belajar. Setelah memperoleh informasi yang diperlukan siswa memiliki kemampuan berpikir analisis, berpikir kritis, kemampuan sintesis, dan rasa percaya diri untuk sukses menyelesaikan masalah yang akan membawa mereka pada kepercayaan diri pada kompetisi global.

Dalam pembelajaran biologi melalui pembelajaran berbasis masalah bermuatan karakter siswa bekerja menganalisis masalah, mencari informasi yang diperlukan untuk merencanakan, memecahkan, menyelesaikan masalah, dan menganalisis hasil pemecahan masalah, serta menarik kesimpulan terhadap aktivitas pemecahan masalah. Seluruh rangkaian kegiatan tersebut diperkuat dengan melahirkan aspek-aspek karakter seperti tanggung jawab, kerja keras, toleran, demokratis, mandiri, peduli lingkungan, peduli sosial, semangat kebangsaan dan cinta tanah air.

Konten masalah yang disajikan dalam pembelajaran memberi efek pada tingginya skor keterampilan berpikir siswa pada kelompok pembelajaran berbasis masalah (Suhirman & Yusuf, 2019). Pada pembelajaran berbasis masalah, kualitas masalah memiliki peran penting dalam merangsang siswa dalam belajar (Boelens et al., 2015). Pembelajaran berbasis masalah diawali dengan menghadapkan siswa pada masalah otentik mengenai lingkungan. Siswa diminta menganalisis masalah yang disajikan dalam berita dan gambar, misalnya masalah bagaimana komponen abiotik mempengaruhi komponen biotik melalui cerita seorang siswa yang membawa anak ikan menggunakan plastik untuk dipelihara. Anak itu menempuh jarak tertentu dengan waktu lebih dari dua jam, kemudian ikan tersebut mati pada saat sampai di rumahanya.

Siswa diminta menganlisis masalah tersebut, mencari informasi untuk memecahkan masalah tersebut.

Masalah lain yang dihadapkan pada siswa, seperti menghadirkan informasi mengenai seorang anak yang memiliki kebun durian. Pada tahun 2021, pohon durian mengalami penurunan produksi buah. Anak tersebut mengamati batang pohon duriannya banyak ditumbuhi/ditempeli oleh "tumbuhan lain" dan ia menduga barangkali inilah penyebab mengapa produksi buah duriannya tahun ini mengalami penurunan. Terhadap masalah ini, siswa diminta untuk menganalisis masalah, mencari informasi yang diperlukan untuk menyelesaikan masalah, menduga, melakukan percobaan, dan menarik kesimpulan. Pada saat siswa bekerja sama mengamati, memanipulasi bahan, dan melakukan penyelidikan, kemampuan berpikir siswa berkembang seperti berpikir kritis dan menalar (Susantini et al., 2012).

Kedua contoh aktivitas tersebut memaksa peserta didik untuk terus berpikir, menganalisis, mencari informasi, menyeleksi informasi yang diperlukan dan yang tidak diperlukan, membuat hubungan suatu fakta, membuat analogi, membangun logika berpikir, memikirkan cara kerja dan alat-bahan yang diperlukan untuk percobaan, dan merancang percobaan untuk membuktikan kebenaran hipotesis. Aktivitas mental seperti itu dilakukan peserta didik setiap kali pertemuan pembelajaran. Akibatnya, peserta didik menjadi terbiasa berpikir kritis, sehingga pembelajaran berbasis masalah sangat efektif untuk menumbuh-kembangkan keterampilan berpikir tingkat tinggi peserta didik dalam pembelajaran biologi (Suhirman & Yusuf, 2019).

Selama pembelajaran biologi dengan pembelajaran berbasis masalah, karakter-karakter harus didesain secara sengaja melalui tindakan guru pada setiap tahapan dalam

sintaks pembelajaran (Suhirman & Yusuf, 2019). Siswa akan mahir dalam berpikir kritis ketika dihadapkan dengan tugas-tugas berpikir yang tidak selalu memerlukan pengetahuan konten materi, melainkan pengetahuan tentang kehidupan sehari-hari (Suhirman et al., 2021; Tiruneh et al., 2016). Materi yang disajikan melalui media sangat tepat untuk mengembangkan kemampuan berpikir analisis siswa (Sutarto, Indrawati, J. Prihatin, 2018). Siswa didorong untuk peka dan peduli terhadap masalah yang ada di lingkungan mereka melalui telaah masalah yang disajikan. Berbagai masalah lingkungan hidup yang terjadi tidak berdiri sendiri, saling berhubungan antara satu dengan lainnya, banyak faktor yang mempengaruhi, karena itu agar lebih mudah dipahami oleh siswa, maka materinya disajikan dalam bentuk gambar/foto, diagram maupun tersaji berupa data (Suhirman, 2020c).

Hasil penelitian menunjukan bahwa pembelajaran berbasis masalah juga mengandung aktivitas-aktivtas dasar yang mendorong pembentukan karakter (Suhirman & Yusuf, 2019; Yusuf, Suhirman, I Wayan Suastra, 2019). Hal ini sejalan pendapat Suyadi (2015), bahwa pembelajaran berbasis masalah memiliki nilai-nilai karakter yang terkandung dalam kegiatannya. Hasil yang sama juga seperti penelitian yang dilakukan oleh W. Sadia et al. (2013), model pembelajaran aktif seperti pembelajaran berbasis masalah memberi peluang untuk tumbuh dan berkembangnya karakter positif siswa seperti kejujuran, tanggung jawab, disiplin, rasa percaya-diri, berpikir logis, kritis dan kreatif, mandiri, peduli sosial dan lingkungan, membangun rasa hormat terhadap diri sendiri dan orang lain, menumbuhkan kemauan kerja keras, kerjasama, menghargai keberagaman, keterbukaan, empati, dan membangun sikap toleran.

Dengan menanamkan karakter melalui PBL seperti melatih kepekaan, kesadaran diri, sikap, dan perilaku yang mencerminkan rasa tanggung jawab merupakan unsur-unsur yang sangat penting dikembangkan di era abad 21. Disinyalir karakter yang kuat menjadikan pribadi manusia yang lebih utuh, komprehensif dan holistik. Tujuan pendidikan bukan hanya membantu anak menjadi orang yang pandai, namun juga menjadikan mereka sebagai pribadi yang kuat (Paul, 2020). Termasuk jenis karakter seperti kebajikan terhadap diri sendiri *(selforiented virtuous)*, pengendalian diri *(self control),* kesabaran *(moderation)*, kebajikan kepada orang lain *(other-oriented virtuous),* kerelaan berbagi *(generousity)* dan turut merasakan kebaikan *(compassion)* (Lickona, 1992).

Pembelajaran berbasis masalah yang diterapkan dalam pembelajaran biologi, siswa dihadapkan dengan masalah-masalah otentik yang terjadi pada lingkungan siswa. Siswa dibiasakan berpikir untuk memecahkan masalah ketika mereka diberikan masalah yang sering mereka hadapi dan alami setiap hari. Masalah lingkungan hidup yang dihadapkan pada mereka dalam bentuk gambar dan berita media elektronik (Suhirman & Yusuf, 2019). Gambar dan informasi dari media sangat tepat bagi siswa untuk mengembangkan kemampuan berpikir (Sutarto, Indrawati, J. Prihatin, 2018). Pada tahapan kegiatan pembelajaran diusahakan membuka kesempatan untuk menyampaikan hal-hal yang mampu membangktikan karakter siswa, menguatkan akhlak, memperbaiki prilaku dan mengingatkan siswa untuk melakukan sesuatu yang berkaitan dengan karakter. Ketika pembelajaran berbasis masalah, siswa didorong untuk mengembangkan keterampilan berpikir kritis, memecahkan masalah melalui telaah masalah yang diberikan dan mampu bekerja sama (Suhirman & Yusuf, 2019).

Pada saat kerja atau diskusi pemecahan masalah pembelajaran, siswa selalu diingatkan untuk mengutamakan saling menghargai pendapat, mengambil bagian dan peran dalam kelompok, menggunakan kata-kata yang santun, dan aktif dalam bertanya dan menyampaikan pendapat. Ketika siswa berada pada tahap mengamati hasil eksperimen dan mencatat hasil eksperimen, guru selalu mengingatkan untuk teliti dan jujur dalam mencatat dan melaporkan hasil pengamatan, bekerja sama, dan bermusyawarah untuk mencapai kesepakatan dalam kelompok (Suhirma;n & Yusuf, 2019). Aktivitas seperti itu mengurangi kebosanan siswa ketika pembelajaran konvensional dilakukan (Lee & Lai, 2017). Sejalan dengan hasil penelitian (Nurzaman, 2017), pembelajaran berbasis masalah efektif meningkatkan kualitas moral siswa dalam kegiatan pembelajaran. Selain itu, model ini juga diyakini dapat memotivasi dan mendorong siswa untuk berpikir secara logik, kolaboratif, mengambil keputusan dan memecahkan masalah (Suhirman, 2020).

Kecerdasan Naturalis Memengaruhi Keterampilan Berpikir dan Karakter

Kecerdasan naturalis penting dimiliki oleh setiap siswa. Kecerdasan naturalis merupakan salah satu dari berbagai kecerdasan majemuk (*multiple intellegences)*, yang perlu dikembangkan dan ditingkatkan pada masing-masing siswa karena kompetensi tersebut dianggap lemah di Indonesia (Adisendjaja et al., 2019). Kecerdasan naturalis berkaitan dengan pemahaman tentang alam, mampu memprediksi gejala sekaligus mencari solusi dalam mengatasi lingkungan, menyukai dunia flora dan fauna, mampu berinteraksi secara efektif dengan alam serta memiliki kepekaan untuk mengatasi dan memberikan bantuan terhadap masalah-masalah

kemanusiaan (Zen & Sihes, 2018; Armstrong 2009; Gardner, 2003).

Kecerdasan juga berarti kemampuan memperoleh dan mengenali pengetahuan (Gardner, 2000), menggunakan pengetahuan untuk memahami konsep-konsep konkrit dan abstrak (Derakhshan & Faribi, 2015), mengasosiasikan antara ide dan objek (Razmjoo, 2008), serta menerapkan pengetahuan yang dimiliki secara efektif (Motah, 2008). Pada saat yang bersamaan, kecerdasan naturalis sebagai salah bentuk kecerdasan, membantu siswa dalam mempelajari, mengetahui, dan memahami hal-hal yang berkaitan dengan alam sekitar. Siswa dengan kecerdasan naturalis, tidak hanya mampu memperoleh, memahami, dan menerapkan konsep-konsep yang berkaitan dengan alam, tapi juga sekaligus memiliki minat yang tinggi terhadap lingkungan sekitarnya (Suhirman, 2017). Siswa dengan kecerdasan naturalis akan dengan lebih mudah mengikuti materi pelajaran ketika materi tersebut berkaitan dengan alam sekitar dan lingkungan hidup (Suhirman & Yusuf, 2019a).

Hal-hal yang berkaitan dengan pengetahuan dan kecerdasan naturalis siswa secara umum adalah kepedulian dan perhatiannya yang tinggi terhadap upaya pelestarian lingkungan hidup di sekitarnya. Menurut Gardner (2002), anak-anak dengan kecerdasan naturalis yang menonjol memiliki ketertarikan yang besar terhadap alam sekitar, termasuk pada binatang, diusia yang sangat dini. Mereka menikmati benda-benda dan cerita yang berkaitan dengan fenomena alam, misalnya terjadinya awan dan hujan, asal usul binatang, pertumbuhan tanaman, dan tata surya. Hal ini sejalan dengan peneliti sebelumnya bahwa kecerdasan naturalis sangat berhubungan dengan kemampuan seseorang yang memiliki

perhatian terhadap alam, mampu mengenali dan membedakan antara dimensi benda-benda sifatnya alamiah dan buatan.

Siswa yang memiliki kecerdasan naturalis sangat memperhatikan berbagai fenomena alam yang berkaitan dengan pelestarian lingkungan hidup antara lain, seperti terjadinya bencana tanah longsor dan banjir menunjukkan peristiwa yang berkaitan dengan masalah tanah. Upaya pelestarian tanah dapat dilakukan dengan cara menggalakkan kegiatan menanam pohon atau penghijauan kembali (reboisasi) terhadap tanah yang semula gundul. Untuk daerah perbukitan atau pegunungan yang posisi tanahnya miring perlu dibangun terasering atau sengkedan, sehingga mampu menghambat laju aliran air hujan.

Termasuk juga memiliki kepedulian terhadap hal-hal berikut ini, seperti 1) pelestarian hutan, eksploitasi hutan yang terus menerus berlangsung sejak dahulu hingga kini tanpa diimbangi dengan penanaman kembali, menyebabkan kawasan hutan menjadi rusak. 2) pelestarian flora dan fauna, kehidupan di bumi merupakan sistem ketergantungan antara manusia, hewan, tumbuhan, dan alam sekitarnya. Terputusnya salah satu mata rantai dari sistem tersebut akan mengakibatkan gangguan dalam kehidupan. 3) pelestarian laut dan pantai, seperti halnya hutan, laut juga sebagai sumber daya alam potensial. Kerusakan biota laut dan pantai banyak disebabkan karena ulah manusia. Pengambilan pasir pantai, karang di laut, pengrusakan hutan bakau, merupakan kegatan-kegiatan manusia yang mengancam kelestarian laut dan pantai.

Demikian pula halnya dengan pelestarian udara, udara merupakan unsur vital bagi kehidupan, karena setiap organisme bernapas memerlukan udara. Udara terkandung beranekaragam gas, salah satunya oksigen. Udara yang kotor karena debu atau pun asap sisa pembakaran menyebabkan

kadar oksigen berkurang. Keadaan ini sangat membahayakan bagi kelangsungan hidup setiap organisme. Maka perlu diupayakan kiat-kiat untuk menjaga kesegaran udara lingkungan agar tetap bersih, segar, dan sehat.

Penelitian (Suhirman, 2020d) menunjukan terdapat pengaruh kecerdasan naturalis dan interaksi pembelajaran berbasis masalah terhadap keterampilan berpikir, walaupun tidak signifikan. Berdasarkan refleksi dan evaluasi secara menyeluruh siswa memiliki kemampuan menganalisis peristiwa alam seperti banjir, erosi, gempa, tsunami, gunung meletus, kebakaran hutan, hujan, iklim, cuaca dengan menawarkan solusi alternatif untuk mengatasi dan meminimalisir akibat yang ditimbulkannya. Kecerdasan naturalis dapat berkembang apabila siswa mendapat stimulus yang tepat. Menurut Bratasida (2011), potensi siswa berkembang optimal manakala mendapat stimulasi yang berkaitan dengan konsep-konsep atau masalah yang dipecahkan. Hasil penelitian menunjukkan ketika siswa mempelajari konsep *green science,* maka siswa memiliki kemampuan menganalisis meningkatnya jumlah gas rumah kaca di atmosfer, meningkatnya permukaan air laut, penurunan permukaan tanah dan perubahan iklim/cuaca serta pemanasan global (Suhirman, 2017).

Namun pada aspek karakter, kecerdasan naturalis berpengaruh signifikan terhadap sikap peduli terhadap lingkungan. Hal ini berarti, semakin tinggi kecerdasan naturalis siswa, semakin tinggi sikap kepeduliannya terhadap lingkungan. Temuan ini sejalan dengan temuan-temuan sebelumnya (Yusuf, Suhirman, dan I Wayan Suastra (2019), bahwa kecerdasan naturalis berkontribusi terhadap karakter peserta didik sebesar 2,2%, termasuk karakter peduli lingkungan. Selama pembelajaran biologi dengan PBL

bermuatan karakter, karakter-karakter didesain secara sengaja melalui tindakan guru pada setiap tahapan dalam sintaks pembelajaran termasuk karakter peduli. Pada beberapa tahapan kegiatan pembelajaran selalu diberi muatan dengan kegiatan guru untuk membangktikan karakter siswa, menguatkan karakter, dan mengingatkan siswa untuk melakukan sesuatu yang berkaitan dengan karakter peduli terhadap lingkungan dan peduli sosial. Siswa didorong untuk peka dan peduli terhadap masalah yang ada di lingkungan mereka melalui telaah masalah yang diberikan.

Proses pembelajaran dengan PBL bermuatan karakter memberi tuntutan kepada siswa dalam berinteraksi dan menyelesaikan permasalahan lingkungan. Penyelesaian suatu masalah memerlukan kemampuan berpikir analisis dalam mendesain sesuatu sebagai alternatif pemecahan masalah. Kemampuan ini terus diperkuat dalam pembelajaran dengan PBL bermuatan karakter, walaupun siswa yang mengikuti pembelajaran tersebut memiliki kecerdasan naturalis tinggi atau rendah. Post hoc test juga menunjukan, siswa yang diajar dengan PBL bermuatan karakter memperoleh rata-rata skor kepedulian yang lebih tinggi dan tidak berbeda signifikan dengan kelompok PBL, namun berbeda signifikan dengan kelompok reguler. Siswa yang diajar dengan PBL memperoleh rata-rata skor kepedulian yang lebih tinggi dan tidak berbeda signifikan dengan kelompok reguler. Kegiatan guru sebagai bentuk pelaksanaan pembelajaran berbasis masalah bermuatan karakter di antaranya adalah mengingatkan perlunya kepedulian terhadap masalah lingkungan dan sosial, membimbing siswa dalam kerja kelompok sembari mengingatkan dan melatihkan karakter religius, jujur, disiplin, santun, toleransi, demokratis, rasa ingin tahu, peduli, dan tanggung jawab. Guru juga membimbing siswa mengucapkan

rasa syukur kepada Allah SWT karena telah menyelesaikan pekerjaan kelompok, mengingatkan dan melatihkan sikap menghargai pendapat teman, mendengarkan orang lain, tidak menguasai pembicaraan, berkomunikasi dengan santun, dan menghargai perbedaan pendapat, serta melakukan refleksi terhadap proses kerja kelompok (Suhirman & Yusuf, 2019).

Efek Domino Pemahaman Qur`an Hadis dan Kecerdasan Naturalis terhadap Keterampilan Berpikir dan Karakter

Tampilan kehidupan seseorang sesungguhnya dikendalikan oleh dua faktor utama, yaitu bawaan (genetik) dan lingkungan. Dua faktor ini mengendalikan diri secara sendiri-sendiri maupun interaksi keduanya dalam mengekspresikan atribut-atribut psikologis, termasuk hasil belajar dan karakter. Artinya bahwa karakter harus dipandang sebagai tampilan siswa sebagai akumulasi dari sifat yang diwariskan oleh orang tua dan pengalaman yang diperoleh dari lingkungan melalui interaksi dengan alam, guru, teman, dan masyarakat.

Kecerdasan merupakan suatu konsep yang kompleks dan saling berhubungan. Konsep tersebut lahir dari kombinasi sifat-sifat mental maupun pikiran manusia yang dipengaruhi oleh faktor bawaan dan interaksi dengan lingkungan serta terekspresikan pada kemampuan untuk memperoleh sekaligus menerapkan pengetahuan untuk pemecahan masalah dan atau menghasilkan produk baru yang dapat digunakan bagi masyarakat dan perkembangan budaya (Yusuf, 2020), kemampuan menemukan dan memahami informasi yang relevan (Suhirman, Prayogi, & Asy ari, 2021), termasuk memahami interelasi dan interkoneksi antara sains dan agama (Suhirman, 2018).

Pemahaman agama merupakan bentuk internalisasi terhadap dogma yang diperoleh dari qur`an dan hadis melalui serangkaian proses belajar. Pada masyarakat Islam, proses belajar terhadap ajaran agama merupakan hal yang pertama dan menjadi titik tekan diberikan kepada anak. Ini memungkinkan terjadinya proses "pemaksaan positif" dominansi peran faktor eksternal mempengaruhi faktor bawaan dalam membentuk karakter. Pertanyaannya adalah apakah faktor pemahaman qur`an dan hadis serta kecerdasan naturalis mempengaruhi karakter peserta didik? Pemahaman terhadap qur`an dan hadis serta kecerdasan naturalis yang dimiliki peserta didik menentukan karakternya terhadap lingkungan sekitarnya, terutama lingkungan alam.

Pada kenyataannya, pemahman qur`an dan hadis berpengaruh terhadap karakter peserta didik (Suhirman, 2020a). Sama halnya dengan kecerdasan naturalis yang berpengaruh terhadap karakter dan keterampilan berpikir siswa (Suhirman & Yusuf, 2019a). Hal ini sesungguhnya menjadi bagian yang penting untuk dikembangkan di masa-masa yang akan datang, ditengah-tengah kombinasi ancaman yang kita hadapi akhir-akhir ini, seperti dekadensi moral siswa, tawuran antar pelajar, bencana alam, wabah penyakit yang melanda dunia saat ini. Maka interkoneksi, internalisasi dan interelasi antara pemahaman qur`an dan hadis yang dijiwai dengan karakter yang kuat akan melahirkan peserta didik yang memiliki perhatian, kepedulian dan aksi nyata dalam mencegah dan menanggulangi berbagai ancaman tersebut di atas. Sebagaimana yang ditertera dalam Qur`an Surah ar-Rum ayat 41.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِى النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia. (Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan; mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar)".

Qur`an dan hadis banyak menjelaskan mengenai hubungan manusia dengan alam. Jika saja penjelasan tersebut menjadi bagian penting dalam sistem pembelajaran agama ataupun mata pelajaran IPA/Biologi, maka akan memicu faktor bawaan termasuk kecerdasan naturalis yang dimiliki peserta didik semakin menguat. Beberapa penjelasan dari qur`an dan hadis tentang hubungna manusia dan alam dapat dijelaskan singkat sebagai berikut.

Mangunjaya mengatakan bahwa "dalam Islam, manusia melakukan kebaikan untuk seluruh makhluk hidup akan mendapat pahala sebagai amal shaleh". Sehingga, semakin banyak orang muslim yang melakukan kebaikan-kebiakan untuk melestarikan lingkungan, maka kebaikan-kebaikan yang berupa perbutan tersebut akan dirubah menjadi pahala di akhirat (Mangunjaya, 2014). Salah satu kebaikan tersebut di antaranya adalah dengan memberikan air untuk tanaman maupun hewan, karena air merupakan sumber penghidupan makhluk hidup, maka pencemaran air berakibat pada kerusakan bagi kehidupan. Memberikan air kepada sesama makhluk hidup merupakan shadaqah bagi yang memberikan.

Menurut Seyyed Hossein Nasr, agama mempunyai tawaran penting dalam mencegah dan mengatasi masalah lingkungan. Bagi Nasr, eksistensi alam dimaknai sebagai simbol Allah. Pemahaman terhadap simbol ini akan menyadarkan manusia pada eksistensi dan keramahan Tuhan. Jadi, melakukan perbuatan yang merusak dan mengabaikan kepentingan alam semesta sama maknanya dengan kelemahan iman seseorang tentang keesaan Tuhan (Nasr, 1996). Dipertegas oleh Chapman, pada dasarnya semua agama, baik agama Islam, Kristen, Yahudi, Hindu, Budha, konghucu dan sebagainya, memiliki misi yang sama agar manusia menumbuhkan kesadaran dan berlaku arif terhadap lingkungan hidup (Chapman, 2000). Dalam Qur`an Surat al-Qasas ayat 77 dijelaskan bahwa.

وَابْتَغِ فِيْمَآ اٰتٰىكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَاَحْسِنْ كَمَآ اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِى الْاَرْضِ ۗاِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِيْنَ

“Dan, carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (pahala) negeri akhirat, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia. Berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan”.

Dalam tafsir Ibnu Katsir, ayat di atas menerangkan bahwa manusia diperintahkan untuk menggunakan apa yang telah dianugerhakan Allah bagi manusia berupa harta yang

melimpah dan kenikmatan yang panjang dalam berbuat taat kepada Allah serta betaqarrub kepada-Nya dengan berbagai amal-amal yang dapat menghasilkan pahala di dunia dan akhirat. Manusia diperbolehkan menikmati kenikmatan di dunia berupa makan, minum, pakaian, tempat tinggal dan pernikahan. Sehingga ciptaan Allah mempunyai hak masing-masing. Maka dalam memberikan hak setiap sesuatu sesuai haknya. Allah memerintahkan untuk selalu berbuat baik kepada makhlukNya sebagaimana Dia berbuat baik kepada manusia, karena Allah tidak menyukai manusia yang berbuat kerusakan (Abdullah, 2019).

Manusia diperintahkan menjaga dan saling kasih sayang dengan seluruh potensinya yang baik terhadap makhluk Allah. Dengan demikian, manusia dapat memimpin dan mengelola seluruh alam tanpa merugikan makhluk lain. Oleh karena itu, manusia diminta agar senantiasa berperilaku baik terhadap semua makhluk Allah seperti sesama manusia, hewan, maupun alam dan dilarang untuk merusaknya.

Salah satu kebaikan tersebut diantaranya adalah dengan memberikan air untuk tanaman maupun hewan, karena air merupakan sumber penghidupan makhluk hidup, maka pencemaran air berakibat pada kerusakan bagi kehidupan. Memberikan air kepada sesama makhluk hidup merupakan shadaqah bagi yang memberikan. Dalam buku shahih sunan Abu Daud hadis jilid 3, nomer 1679 tentang keutamaan air yakni Air adalah shadaqah yang disukai Nabi. Shadaqah air tidak hanya memberi minum kepada sesama manusia saja, tetapi juga sesama makhluk Allah, seperti tumbuhan dan hewan yang memerlukan air untuk pertumbuhan dan perkembangan. Memberikan air kepada hewan yang sedang haus juga menyirami tumbuhan merupakan shadaqah manusia yang

bernilai ibadah. Dengan bershadaqah, pahala akan semakin meningkat.

Dalam memanfaatkan ciptaan Allah itu tidak boleh sampai menjadi merusak hak ciptaanNya. Amanat al-qur`an menerangkan bahwa manusia wajib menjaga kelestarian daya dukung lingkungan, bukan saja dalam lingkungan planet bumi tapi juga di luar angkasa. Hal ini ditemukan dalam QS. al-Baqarah: 22, sebagai berikut.

الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَاۤءَ بِنَاۤءً ۖ وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاۤءِ مَاۤءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۚ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

"(Dialah) yang menjadikan bagimu bumi (sebagai) hamparan dan langit sebagai atap, dan Dialah yang menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan (hujan) itu buah-buahan sebagai rezeki untuk kamu. Oleh karena itu, janganlah kamu mengadakan tandingan-tandingan bagi Allah, padahal kamu mengetahui".

Ayat-ayat dalam al`quran sebagai kalam Allah SWT mengandung informasi tentang alam semesta yang mencakup daratan dan lautan bahkan jagad raya, sebagai sebuah sistem dan satu kesatuan yang utuh dalam menjalankan pola dan sistem kehidupan dari yang sederhana hingga yang paling kompleks dengan tujuan dan manfaat utama demi sebesar-besar kemanfaatan manusia. Namun seluruh regulasi dalam kehidupan ini harus disadari, semuanya dikendalikan dan tunduk kepada kehendak Tuhan Yang Maha Pencipta alam

semesta. Ketika salah satu komponen lingkungan mengalami gangguan atau mengalami kerusakan apalagi diakibatkan oleh aktivitas manusia, maka akan mengganggu keseimbangan alam dan ekosistem, sehingga berpotensi dapat mengancam dan merugikan kehidupan umat manusia baik kini maupun bagi generasi yang akan datang. Dengan demikian, manusia harus memahami dan menerapkan azas-azas dan hukum-hukum lingkungan dalam kehidupannya untuk menjaga lingkungan hidup agar tetap lestari.

Salah satu ayat yang berbicara tentang krisis lingkungan dengan menggunakan term *fasād*. Yūsuf al-Qarḍāwī memahami *fasād* sebagai krisis lingkungan secara fisik yang mengakibatkan terjadinya berbagai bencana, seperti penyebaran penyakit, krisis pangan, krisis sumber daya alam, perubahan musim, pencemaran lingkungan baik pencemaran tanah, air maupun udara yang membahayakan seluruh spesies bumi (Qarḍāwī, 2000). Semua perbuatan manusia yang dapat merugikan kehidupan manusia merupakan perbuatan dosa dan kemungkaran. Maka, setiap manusia, baik secara individu maupun kelompok, yang melihat tindakan tersebut, wajib menghentikannya melalui berbagai cara yang mungkin dan dibenarkan (Mangunjaya et al., 2007). Sebagaimana yang diterangkan dalam Qur`an Surat al-Mā'idah: 33, sebagai berikut.

اِنَّمَا جَزٰۤؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِى الْاَرْضِ فَسَادًا
اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا
مِنَ الْاَرْضِ ۗ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِى الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ

"Balasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan rasul-Nya serta membuat kerusakan di bumi hanyalah dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki mereka secara silang, atau diasingkan dari tempat kediamannya. Yang demikian itu merupakan kehinaan bagi mereka di dunia dan di akhirat (kelak) mereka mendapat azab yang sangat berat".

Peran guru sangat penting dalam pembentukan karakter peserta didik. Karakter terbentuk dari tiga macam bagian yang saling berkaitan yakni pengetahuan moral, perasaan moral, dan perilaku moral (Thomas, 2013), sehingga karakter berkaitan dengan sikap, perilaku dan perbuatan yang positif (kebajikan) dalam diri manusia. Dalam Al-quran disebutkan mengenai perintah berbuat kebajikan yang terdapat dalam surat An Nahl ayat 90.

۞ اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَآئِ ذِى الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran".

Kesimpulan yang dapat saya paparkan bahwa, kompetensi sumber daya manusia abad XXI hanya akan dapat diwujudkan melalui sistem pembelajaran yang tepat. Pembelajaran berbasis masalah merupakan salah satu elemen penting membangun keterampilan berpikir dan karakter

peserta didik. Merancang dan menerapkan pembelajaran berbasis masalah dalam pembelajaran akan membantu madrasah/sekolah mengembangkan keterampilan berpikir, nilai-nilai moral, karakter, akhlak termasuk juga kecerdasan khususnya kecerdasan naturalis/alam untuk memastikan keberlanjutan kondisi lingkungan/ekosistem kita agar tetap terjaga keseimbangannya, sehingga alam tetap mampu mendukung kehidupan makhluk hidup termasuk kehidupan manusia di masa yang akan datang.

Kecerdasan naturalis mempengaruhi keterampilan berpikir dan karakter. Pembelajaran berbasis masalah sangat terikait dengan kecerdasan naturalis peserta didik. Ketika guru ingin memaksimalkan keterampilan berpikir dan karakter maka upaya meningkatkan kecerdasan naturalis juga menjadi keniscayaan yang harus diupayakan. Jika kecerdasan naturalis peserta didik meningkat, maka keterampilan berpikir dan karakter peserta didik juga dapat ditingkatkan.

Pemahaman agama berinteraksi dengan faktor kecerdasan naturalis peserta didik dalam membangun kemampuan berpikir dan karakter. Pada kenyataannya, pemahman qur`an hadis berpengaruh terhadap karakter peserta didik, dan kecerdasan naturalis berpengaruh terhadap keterampilan berpikir dan karakter perserta didik.

References

Abdullah. (2019). Abdullah bin Muhammad Alu Syaikh Pentahqiq; Abdul Ghoffar, M. E. M. Tafsir Ibnu Katsir: Terjemahan kitab Lubabut tafsir min Ibni Katsir Pentahqiq /peneliti.

Adisendjaja, Y. H., Abdi, M. M. K., & Fardhani, I. (2019). The influence of field trip on junior high School students' naturalistic intelligence and problem-solving skills in

ecosystem subject. Jurnal Pendidikan IPA Indonesia, 8(3), 339–346. https://doi.org/10.15294/jpii.v8i3.19532.

Aldarmahi, A. (2016). The Impact of Problem Based Learning versus Conventional Education on Students in the Aspect of Clinical Reasoning and Problem Solving. 8(3), 1–10. https://doi.org/10.5959/eimj.v8i3.430

Aljaafil, E., & Şahin, M. (2019). Critical thinking skills for primary education: the case in Lebanon. *Turquoise International Journal of Educational Research and Social Studies Turquoise International Journal of Educational Research and Social Studies ISSN:*, *1*(1), 1–7.

Anazifa, R. . and, & Djukri. (2017). Project- Based Learning and Problem- Based Learning : are They Effective to Improve Student ' S Thinking Skills. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *6*(2), 346–355.

Annie R. Hoekstra de Roos. (2017). *Naturalistic Intelligence*. (Belgium: International Montessori Schools and Child Development Centres Brussels.

Armstrong, T. (2009). *Multiple Intelligences in The Classroom*. ASCD (Association for Supervision Curriculum Development).

Astuti, A. ., Aziz, A., Sumarti, S. ., & Bharati, D. A. . (2019). Preparing 21st century teachers : implementation of 4C character's pre-service teacher through teaching practice preparing 21st century teachers : implementation of 4c character's pre-service teacher through teaching practice. *Journal of Physics: Conference Series*, *1233*, 1–8.

Bedir, H. (2019). Pre-service ELT teachers' beliefs and perceptions on 21st century learning and innovation skills (4Cs). *Journal of Language and Linguistic Studies*,

15(1), 231–246.

Bustami, Y., Syafruddin, D., & Afriani, R. (2018). The implementation of contextual learning to enhance biology students ' critical thinking skills. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *7*(4), 451–457.

Boelens, R., Wever, B. De, Rosseel, Y., Verstraete, A. G., & Derese, A. (2015). What are the most important tasks of tutors during the tutorials in hybrid problem-based learning curricula?. *BMC Medical Education*, 1–8. https://doi.org/10.1186/s12909-015-0368-4

BSNP (2010). *Paradigma Pendidikan Nasional Abad XXI. Versi 1.0*. Jakarta: Depdiknas.

Carr, D. (2007). Character in Teaching. *British Journal of Educational Studies*, *55*(4), 369–389. h;ttps://doi.org/10.1111/j.1467-8527.2007.00386.

Chapman, A. R. (2000). Consumption, Population and Sustainability: Perspectives from Science and Religion. Island Press.

Choy, S.C. & Oo, P. S. (2012). Reflective thinking and teaching practices: A precursor for incorporating critical thinking into the classroom. *International Journal of Instruction*, *5*(1), 167–182. https://doi.org/e-ISSN:1308-1470.

Drago, V., & Mih, V. (2015). Scientific Literacy in School. Procedia: Social and Behavioral Sciences, 209(July), 167–172. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.11.273

Delaney, Y., Pattinson, B., Mccarthy, J., & Beecham, S. (2017). Transitioning from traditional to problem-based learning in management education: The case of a frontline manager skills development programme. Innovatıons in Educatıon and Teachıng Internatıonal, 54(3), 214–222.

Derakhshan, A., & Faribi, M. (2015). Multiple Intelligences: Language Learning and Teaching. *International Journal of English Linguistics*, *5*(4), p63.

Gardner, H. (1983). *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences* (Tenth-Anniversary Edition). BasicBook.

Gardner, Howard. (2000). *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*. Basic Book

Haji A.G, Safriana, & Safitri R. (2015). The Use of Problem Based Learning to Increase Students' Learning Independent and to Investigate Students' Concept Understanding on Rotational Dynamic at Students of SMA Negeri 4 Banda Aceh. Jurnal Pendidikan IPA Indonesia, 4(1), 67–72. https://doi.org/10.15294/jpii.v4i1.3503

Hartika, D., Diana, S., & Wulan, A. R. (2019). Relationship between naturalist intelligence with environmental attitude. AIP Conference Proceedings, 2120(July), 1–6. https://doi.org/10.1063/1.5115717

Hugerat, M., & Kortam, N. (2014). Improving Higher Order Thinking Skills among freshmen by Teaching Science through Inquiry. *Eurasia Journal of Mathematics, Science & Technology Education*, *10*(5), 447–454. https://doi.org/10.12973/eurasia.2014.1107a

Isdaryanti, B., Rachman, M., Sukestiyarno, Y. L., Florentinus, T. S., & Widodo, W. (2018). Teachers' performance in science learning management integrated with character education. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *7*(1), 9–15. https://doi.org/10.15294/jpii.v7i1.12887

Khasanah, A. N., Sajidan, & Widoretno, S. (2017). Effectiveness of critical thinking indicator-based module in empowering student ' s learning outcome in. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *6*(1), 187–195.

Kobylski, G., Powers, J., Matthews, M. D., Callina, K. S., Burkhard, B., Murray, E. D., … Ryan, D. M. (2018). Character in context: Character structure among United States Military Academy cadets. *Journal of Moral Education*, *00*(00), 1–26. https://doi.org/10.1080/03057240.2018.1528442.

Lee, K., & Lai, Y. (2017). Facilitating higher-order thinking with the flipped classroom model: a stu;dent teacher's experience in a Hong Kong secondary school. *Research and Practice in Technology Enhanced Learning*, *12*(1). https://doi.org/10.1186/s41039-017-0048-6.

Machin, A. (2014). Implementasi pendekatan saintifik, penanaman karakter dan konservasi pada pembelajaran materi pertumbuhan. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *3*(1), 28–35.

Mak, W. S. (2014). Evaluation of a Moral and Character Education Group for Primary School Students. *Discovery-SS Student E-Journal*, *3*, 142–164. Retrieved from http://ssweb.cityu.edu.hk/download/RS/E-Journal/Vol3/journal5.pdf

Mangunjaya, F. M. (2014). Ekopesantren: Bagaimana Merancang Pesantren Ramah Lingkungan. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Mangunjaya, F. M., Husein, H., & Gholami, R. (2007). Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi Dan Gerakan Lingkungan Hidup. Yayasan Obor Indonesia.

Mapeala, R., & Siew, N. M. (2015). The development and validation of a test of science critical thinking for fifth graders. *SpringerPlus*, *4*(1), 1–13. https://doi.org/10.1186/s40064-015-1535-0

Moody, K., Mchugh, M., Baker, R., Santizo, R. O., & Schechter, M. (2018). Providing pediatric palliative care education using problem-based learning. Journal of Palliative Medicine, 21(1), 22–28. https://doi.org/10.1089/jpm.2017.0154

Motah, M. (2008). The Influence of Intelligence and Personality on the Use of Soft Skills in Research Projects Among Final Year University Students: A Case Study. *Proceedings of the Informing Science & IT Education Conference*.

Mutakinati, L., Anwari, I., & Yoshisuke, K. (2018). Analysis Of Students' Critical Thinking Skill of Middle School Through STEM Education Project-Based Learning. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *7*(1), 54–65.

Nasr, S. H. (1996). Religion and the Order of Natur (p. 3). Oxford University Press.

Nurzaman. (2017). The Use of Problem-Based Learning Model to Improve Quality Learning Students Morals. *Journal of Education and Practice*, *8*(9), 234–248. Retrieved from http://ezproxy.lib.uconn.edu/login?url=https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=eric&AN=EJ1138846&site=ehost-live

Nuswowati, M., Susilaningsih, E., Ramlawati, & Kadarwati, S. (2017). Implementation of problem-based learning with green chemistry vision to improve creative thinking skill and students ' creative actions. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *6*(2), 221–228.

Paul, S. (2020). Strategi dan implementasi pendidikan karakter pada era revolusi industri 4.0. Strategi Dan Implementasi Pendidikan Karakter Pada Era Revolusi Industri 4.0. Seminar Nasional Pendidikan, Yogyakarta.

Prasetyant, N. M., Sari, D. N., & Sajidan. (2016). Penerapan model pembelajaran problem based learning (PBL) untuk meningkatkan kemampuan proses berpikir kognitif peserta didik kelas XI MIPA-1 SMA Negeri 3 Surakarta tahun pelajaran 2015/2016. *JURNAL INKUIRI*, *5*(2), 5.

Puspitawati, R. P., Yuanita, L., Rahayu, Y. S., Indana, S., & Susiyawati, E. (2018). Two problem solving cycles to achieve learning outcomes of thinking skills and plant anatomy concept mastery. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *7*(3), 312–321.

Putra, B. K. B., Prayitno, B. A., & Mariadi. (2018). The effectiveness of guided inquiry and instad towa;rds students ' critical thinking skills on circulatory system materials. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *7*(4), 476–482.

Qarḍāwī, Y. (2000). al-. Ri'Āyat al-Bī'ah fī Sharī'at al-Islām. Dār al-Shurūq.

Ramos, J. L. S., Dolipas, B. B., & Villamor, B. B. (2013). Higher Order Thinking Skills and Academic Performance in Physics of College Students : A Regression Analysis. *International Journal of Innovative Interdisciplinary Research*, (4), 48–60.

Razmjoo, S. A. (2008). On The Relationship Between Multiple Intelligences and Language Proficiency. *The Reading Matrix*, *8*(2).

Ritter, S. M., & Mostert, N. (2016). Enhancement of Creative Thinking Skills Using a Cognitive-Based Creativity Training. *Journal of Cognitive Enhancement*, *1*(3), 243–253. https://doi.org/10.1007/s41465-016-0002-3

Sada, C. (2019). Exploring t eaching learning p rocess in developing higher order thinking skill (HOT) to higher secondary school (SMA) students in Pontianak. *Journal of Education, Teaching, and Learning*, *4*(1), 228–232.

Sadia, W. (2014). Model-Model Pembelajaran Sains Konstruktivistik. Penerbit Graha Ilmu.

Sadia, W., Putu, A., & Wayan, M. (2013). Model pendidikan karakter terintegrasi pembelajaran sains. Jurnal Pendidikan Indonesia, 2(2), 209–220.

Schwab, K. (2016). *The Fourth Industrial Revolution*. 91–93 route de la Capite CH-1223 Colo;gny/Geneva Switzerland: World Economic Forum.

Suhirman. (2017). Pengaruh pembelajaran berbasis masalah dan kecerdasan naturalis terhadap kemampuan siswa dalam memecahkan masalah lingkungan hidup (Studi eksperimen di SMPN 1 Mataram NTB). Jurnal Ilmiah Pendidikan Lingkungan Dan Pembangunan, 13(1), 1. https://doi.org/10.21009/plpb.131.01

Suhirman. (2018). Saintek dalam Perspektif al-Qur`an. In Horizon Ilmu: Dasar-Dasar Teologis, Filosofis dan Model Implementasinya dalam Kurikulum dan Tradisi Ilmiah UIN Mataram: Vol. Pertama (p. 230). Pustaka Lombok.

Suhirman. (2019). Kontekstualisasi Pembelajaran dengan Objek Biologi, Efeknya pada Keterampilan Mahasiswa Merencanakan Pembelajaran. Jurnal Penelitian Dan Pengkajian Ilmu Pendidikan: E-Saintika, 3(2), 96. https://doi.org/10.36312/e-saintika.v3i2.153

Suhirman. (2020a). Pengaruh literasi sains, pemahaman qur'an hadist dan kecerdasan naturalis terhadap sikap peduli lingkungan. Jurnal Ilmiah Mandala Education, 6(1). http://ejournal.mandalanursa.org/index.php/JIME/index

Suhirman. (2020b). The influence of learning methods and naturalist intelligence on critical thinking skills in science learning. Jurnal Tatsqif, 18(1). http://journal.uinmataram.ac.id/index.php/tatsqif

Suhirman. (2020c). Hubungan Pembelajaran Berbasis Masalah Dengan Keterampilan Berpikir Kritis Dan Literasi Lingkungan Siswa. JISIP (Jurnal Ilmu Sosial Dan Pendidikan), 4(1). https://doi.org/10.36312/jisip.v4i1.1241

Suhirman, Prayogi, S., & Asy'ari, M. (2021). Problem-Based Learning with Character-Emphasis and Naturalist Intelligence: Examining Students Critical Thinking and Curiosity. International Journal of Instruction, 14(2), 217–232. https://doi.org/10.29333/iji.2021.14213a

Suhirman, (2020d). Pengaruh model pembelajaran berbasis masalah bermuatan karakter dan kecerdasan naturalis terhadap literasi sains siswa. Bioscientist: Jurnal Ilmiah Biologi, 8(1), 170. https://doi.org/10.33394/bjib.v8i1.2805

Suhirman, & Yusuf, (2019a). The effect of problem-based learning and naturalist intelligence on students' understanding of environmental conservation. JPBI (Jurnal Pendidikan Biologi Indonesia), 5(3). https://doi.org/10.22219/jpbi.v5i3.9817

Suhirman, Yusuf, Muliadi, A., & Prayogi, S. (2020). The Effect of Problem-Based Learning with Character Emphasis toward Students' Higher-Order Thinking Skills and Characters. International Journal of Emerging Technologies in Learning (IJET), 15(06), 183. https://doi.org/10.3991/ijet.v15i06.12061

Sulaiman, T., Muniyan, V., Madhvan, D., Ehsan, S. D., Persekutuan, W., & Lumpur, K. (2017). Implementation of Higher Order Thinking Skills in Teaching Of Science: A Case Study in Malaysia. *International Research Journal of Education and Sciences (IRJES)*, *1*(1).

Susantini, E., Thamrin, M. H., & Lisdiana, L. (2012). Pengembangan Petunjuk Praktikum Genetika Untuk Melatih Keterampilan Berpikir Kritis. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *1*(2), 102–108.

Sutarto, Indrawati, J. Prihatin, P. A. D. (2018). Geometrical Optics Process Image-Based Worksheets for Enhancing Students ' Higher-Order Thinking Skills And. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *7*(4), 376–382. https://doi.org/10.15294/jpii.v7i4.14563

Suwono, H;., Pratiwi, H. E., Susanto, H., & Susilo, H. (2017). Enhancement of students' biological literacy and critical thinking of biology through socio-biological case-based learning. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *6*(2), 213–222. https://doi.org/10.15294/jpii.v6i2.9622

Tajudin, M. (2016). The Link between Higher Order Thinking Skills, Representation and Concepts in Enhancing TIMSS Tasks. *International Journal of Instruction*, *9*(2). https://doi.org/10.12973/iji.2016.9214a.

Tanujaya, B., Mumu, J., & Margono, G. (2017). The Relationship between Higher Order Thinking Skills and Academic Performance of Student in Mathematics Instruction, *10*(11), 78–85. https://doi.org/10.5539/ies.v10n11p78

Teimourtash, M., & YazdaniMoghaddam, M. (2017). On the Plausibility of Bloom's Higher Order Thinking Strategies on Learner Autonomy: The Paradigm Shift. *Asian-Pacific Journal of Second and Foreign Language Education*, *2*(1). https://doi.org/10.1186/s40862-017-0037-8

Tiruneh, D. T., De Cock, M., & Elen, J. (2018). Designing Learning Environments for Critical Thinking: Examining Effective Instructional Approaches. *International Journal of Science and Mathematics Education*, *16*(6), 1065–1089. https://doi.org/10.1007/s10763-017-9829-z

Tiruneh, D. T., Weldeslassie, A. G., Kassa, A., Tefera, Z., Cock, M., & Elen, J. (2016). specific and domain-general critical thinking skills. *Educational Technology Research and Development*, *64*(3), 481–505. https://doi.org/10.1007/s11423-015-9417-2.

Tsai, C., & Chiang, Y. (2013). Research trends in problem-based learning (PBL) research in e-learning and online education environments: A review of publications in SSCI-indexed journals from 2004 to 2012 Chia-Wen Tsai and Yi-Chun Chiang. 44(6), 185–191. https://doi.org/10.1111/bjet.12038

Wahyuni, S., Indrawati, I., Sudarti, S., & Suana, W. (2017). Developing science process skills and problem-solving abilities based on outdoor learning in junior high school. *Jurnal Pendidikan IPA I;ndonesia*, *6*(1), 165–169. https://doi.org/10.15294/jpii.v6i1.6849.

Witte, K. De, & Rogge, N. (2016). Problem-based learning in secondary education : evaluation by an experiment. *Education Economics*, *24*(1), 58–82.

World Population Clock. (2017). 7.6 Billion People 2017. Retrieved from www.worldometers.info. Retrieved 2017-10-08.

Yen, T. S., & Halili, S. H. (2015). Effective Teaching of Higher-Order Thinking (HOT) in Education. *The Online Journal of Distance Education and E-Learning*, *3*(2), 41–47.

Yusup, F., & Munandar, A. (2015). Pengembangan Instrumen Penilaian Sikap terhadap Lingkungan yang Valid dan Reliabel bagi Siswa SMA Developing a Valid and Reliable Environmental Attitude Instrument for High School Student. *Seminar Nasional XII Pendidikan Biologi FKIP UNS*, 292–296.

Yusuf. (2020). Keterampilan Berpikir Tingkat Tinggi & Karakter (Pengukuran Terhadap Dampak Pembelajaran Berbasis Masalah) (Vol. 1). Sanabil.

Yusuf, Suhirman, I Wayan Suastra, M. K. T. (2019). The effects of problem-based learning with character emphasis and naturalist intelligence on students' problem-solving skills and care. International Journal of Innovation, Creativity and Change, 5(3), 685–707.

Zen, Z., & Sihes, A. J. bin. (2018). *Improvement of natural intelligence for kindergarten through discovery learning (Case study by using artificial environment)*. *169*(Icece 2017), 255–259. https://doi.org/10.2991/icece-17.2018.65

OPTIMALISAN PERAN TEKNOLOGI PENDIDIKAN PADA MASA PANDEMI

Prof. Dr. H. M. Zaki, M.Pd.

Corona Virus Diseases atau *Covid*-19 sebutannya, dipenghujung tahun 2019 awal kejadiannya. Wuhan lokus utama inkubasinya, seluruh dunia didera pandeminya. Pendidikan salah satu bidang menanggung deritanya, sekolah tak mampu berkelit dari jeratannya. Institusi sekolah yang sedari awal eksistensinya mengorkestrasi pembelajaran melalui pola interaksi langsung, tatap muka, *muwajahah, face to face,* antara pendidik dengan peserta didik, kini tidak lagi menjadi tradisi. Derap langkah dan hentakan hak sepatu para pendidik menyusuri selasar di antara dinding kelas tidak lagi terdengar nyaring. Senyum, sapa, dan salam penuh makna sang pahlawan tanpa jasa, saat mengawali dan mengakhiri pembelajaran, tidak lagi terdengar. Bahkan tatapan tajam penuh curiga saat mengawasi ujian, kini hanya jadi kenangan yang hampir terlupakan. Pun demikian dengan keluh kesah, senda gurau, canda tawa yang menghiasi hari-hari peserta

didik, kini mulai sepi nan sunyi. Kelas-kelas menjadi hampa di tengah deretan kursi dan meja.

Pelan tapi pasti, tradisi pembelajaran dengan sistem interaksi langsung dan tatap muka mulai tergantikan dengan pembelajaran sistem *online/daring*. Pergeseran sistem ini dipantik oleh ditutupnya sekolah sebagai salah satu cara memutus mata rantai penyebaran *Covid*-19. UNICEF, WHO dan IFRC (2020), menyebut bahwa ketika situasi persebaran virus semakin cepat maka sekolah harus ditutup, namun proses pendidikan harus tetap berjalan melalui kegiatan pembelajaran sistem *online* dengan menggunakan berbagai media. Migrasi besar-besaran dan bersifat kolosal dari pembelajaran dengan sistem interaksi langsung kepada pembelajaran sistem *online,* tentu saja menjadi ujian sekaligus tantangan bagi semua elemen dan jenjang pendidikan untuk mempertahankan kelas tetap aktif meskipun sekolah telah ditutup.

Data UNESCO tahun 2020, menggambarkan lebih kurang 1,5 miliar peserta didik dan 63 juta pendidik pada jenjang pendidikan dasar dan menengah di 191 negara, terdampak pandemi Covid-19, sesuatu yang tidak pernah terjadi sebelumnya (Kumparan.com). Dunia pendidikan kemudian, "terpaksa" putar haluan untuk mengubah cara belajar berbasis tatap muka menjadi pembelajaran berbasis *online.* Transformasi digital secara terpaksa ini adalah cara yang paling aman untuk memutus penyebaran wabah akibat Covid-19. Namun, hak para peserta didik untuk mendapatkan pendidikan tetap menjadi prioritas utama tanpa mengabaikan kesehatan dan keselamatan jiwa.

Memperhatikan data dan saran dari berbagai badan dunia yang *concern* terhadap bidang pendidikan dan kesehatan, pemerintah melalui Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan mengeluarkan Surat Edaran nomor 4 Tahun 2020 tentang *Pelaksanaan Kebijakan Pendidikan Dalam Masa Darurat Coronavirus Disease* (Covid-19). Ada tiga poin kebijakan terkait pembelajaran sistem *online/daring. Pertama,* pembelajaran *online* untuk memberi pengalaman belajar yang bermakna, tanpa terbebani tuntutan menuntaskan seluruh

capaian kurikulum untuk kenaikan kelas maupun kelulusan; *Kedua*, dapat difokuskan pada pendidikan kecakapan hidup, antara lain mengenai pandemi Covid-19; dan *Ketiga,* aktivitas dan tugas pembelajaran dapat bervariasi antar peserta didik, sesuai minat dan kondisi masing-masing, termasuk mempertimbangkan kesenjangan akses/fasilitas belajar di rumah.

Landasan normatif berskala nasional tersebut, diwejantahkan oleh masing-masing daerah. Tunjuk misal, melalui Surat Edaran nomor: 422.3/302/disdik.A/ III/2020, tertanggal 16 Maret 2020, Wali Kota Mataram menginstruksikan: *Pertama,* kepada seluruh kepala sekolah/madrasah TK/PAUD, SD/MI, dan SMP/MTs. negeri dan swasta untuk meliburkan kegiatan pembelajaran. *Kedua,* proses pembelajaran selama waktu libur dilakukan oleh pendidik dengan memberikan tugas dan bimbingan belajar kepada peserta didik melalui media dalam jaringan. *Ketiga,* untuk sementara waktu sampai kondisi normal melarang peserta didik melakukan kegiatan ekstrakurikuler dan aktivitas berkumpul baik yang menggunakan fasiltas sekolah maupun di luar sekolah

Landasan normatif di atas menjadi pijakan bagi seluruh sekolah/madrasah pada jenjang TK/PAUD dan pendidikan dasar di Kota Mataram untuk menutup sekolah dan menghentikan seluruh aktivitas pembelajaran berbasis tatap muka dan beralih kepada pembelajaran *online*. Dengan demikian, seluruh jenjang pendidikan dasar dan menengah, siap atau pun tidak siap, pernah atau pun belum pernah, harus memanfaatkan teknologi pendidikan. Pemanfaatan teknologi pendidikan ini niscaya, mengingat pada masa pandemi *Covid*-19 waktu, lokasi, dan jarak, menjadi masalah terbesar saat ini (Kusuma dan Hamidah, 2020). Itulah mengapa, pembelajaran dengan menggunakan teknologi pendidikan menjadi solusi alternatif untuk mengatasi kesulitan pembelajaran berbasis tatap muka.

A. Esensi Teknologi Pendidikan

Secara historis bidang teknologi pendidikan berinkubasi di Amerika Serikat. Kemunculannya dipantik oleh kebutuhan untuk memberikan kompetensi yang memadai bagi personil militernya agar terampil dalam mengoperasionalkan peralatan perang. Keterlibatan negeri Paman Sam dalam Perang Dunia II, meniscayakannya mencari berbagai taktik dan strategi pelatihan dengan memanfaatkan berbagai media dan simulator untuk meningkatkan kinerja personel militer, yang kemudian dikenal dengan istilah teknologi kinerja (*performance technology*). Mengingat kontribusinya cukup signifikan dalam membentuk kompetensi personil militernya, teknologi ini dikembangkan ke bidang yang lain, termasuk di antaranya dalam bidang ilmu pengetahuan yang dimanfaatkan untuk mewujudkan kegiatan pembelajaran yang efektif dan efisien (Miarso, 2016).

Pada hakikatnya teknologi pendidikan mencakup upaya-upaya yang dapat bermanfaat untuk menciptakan proses pembelajaran yang efektif dan efisien pada setiap individu. Hal ini sejalan dengan definisi teknologi pendidikan terbaru yang dikemukakan oleh *The Association of Educational Communication and Technology – the* AECT – yaitu: teknologi pendidikan dapat didefinisikan sebagai "...sebuah studi dan praktek etis yang digunakan untuk memfasilitasi berlangsungnya proses belajar dan memperbaiki kinerja memalui penciptaan, penggunaan, pengelolaan proyek, teknologi dan sumber daya yang tepat" (Beni, 2011).

Dalam pemaknaan lain teknologi pendidikan dideskripsikan sebagai suatu teori dan praktek dengan maksud membantu jalannya pembelajaran serta meningkatkan performa dengan menyusun, memanfaatkan, dan mengolah terkait proses serta sumber teknologi yang memadai. Teknologi pendidikan menjadi perantara dalam membantu jalannya proses pendidikan dengan maksud mencapai efektifitas, efisien, dan keberhasilan (Padmi dan

Tyagita, 2015). Sedangkan menurut Tahir (2016) teknologi pendidikan merupakan suatu proses strategi terpadu dalam upaya memecahkan masalah pembelajaran. Pendapat tersebut senada dengan Muffoletto dalam Selwyn (2011) yang menyatakan bahwa teknologi pendidikan bukan mengenai alat melainkan mengenai proses serta sistem yang mengarah pada hasil yang ingin dicapai. Selanjutnya Lestari (2018) berpendapat bahwa teknologi pendidikan merupakan sistem yang digunakan sebagai penunjang pembelajaran sehingga tercapai hasil yang diinginkan. Jadi dapat dikatakan bahwa teknologi pendidikan merupakan segala upaya yang dimaksud untuk memecahkan persoalan-persoalan terkait dengan pembelajaran.

B. Urgensi Teknologi Pendidikan di Masa Pandemi Covid-19

Pada konteks kekinian teknologi pendidikan menjadi sangat penting dalam proses pembelajaran, terlebih pada masa pandemi seperti saat ini. Munculnya Covid-19 mengaharuskan segala aktivitas dilakukan di rumah, termasuk kegiatan belajar mengajar, sebagai bentuk upaya pemutusan rantai penularan virus Covid19, kegiatan pembelajaran yang semula dilakuakan secara tatap muka langsung oleh pendidik dan peserta didik dilakukan secara *online.*

Pembelajaran *online* dimaknai sebagai pengalaman transfer pengetahuan menggunakan video, audio, gambar, komunikasi teks, dan perangkat lunak serta dengan dukungan jaringan internet (Zhou & Zhou, 2020). Konsepsi teoritis ini mengandaikan pembelajaran *onlien* merupakan modifikasi transfer pengetahuan melalui forum *website* dan tren teknologi digital sebagai ciri khas dari revolusi industri 4.0 untuk menunjang pembelajaran selama masa pandemi *Covid*-19. Integrasi teknologi dan ragam inovasi ciri dari pembelajaran *online*. Selain itu, dan ini yang terpenting dan paling utama yakni meniscayakan pendidik dan peserta didik untuk berinteraksi dan melakukan transfer

pengetahuan secara *online*. Pembelajaran *online* juga diartikan sebagai suatu jaringan komputer yang saling terkoneksi dengan jaringan komputer lainnya ke seluruh penjuru dunia (Kitao, 1998).

Model pembelajaran ini dapat memfasilitasi aktivitas pelatihan dan pembelajaran secara formal maupun informal, selain juga memfasilitasi kegiatan dan komunitas pengguna media elektronik, seperti internet, CD-ROM, video, DVD, televisi, *handphone,* dan lain sebagainya. Dalam penerapannya, guru berperan sebagai fasilitator dan pembimbing dalam kegiatan pembelajaran, sedangkan siswa mengambil peran sebagai konstruktor pengetahuan, pebelajar mandiri dan pemecah masalah (Maudiarti, 2018).

Setidaknya terdapat tiga model pembelajaran *online* yang diidentifikasi oleh Haugey & Anderson (1998), antara lain: *Pertama, Web Course,* yaitu pembelajaran yang dilakukan melaui *web.* Model ini mengorkestrasi pembelajaran *online* secara utuh, dimana pola komunikasi antara siswa dengan guru yang didominasi sistem jarak jauh melalui *web*/internet dan tidak terjadi pertemuan tatap muka. Seluruh bahan ajar, penugasan, konsultasi, ujian, dan kegiatan pembelajaran lainnya disampaikan melalui internet. *Kedua, Web Centric Course,* yaitu memadukan pembelajaran jarak jauh dan tatap muka secara *online.* Pada pembelajaran model ini, materi sebagian disediakan di *web* dan sebagian melalui tatap muka, dan fungsinya saling melengkapi. *Ketiga, Web Enhanced Course* yaitu pembelajaran yang ditingkatkan melalui pemanfaatan *web*/internet. Pembelajaran tersebut terjadi timbal balik antara guru dan siswa serta pembelajaran berpusat pada *web*/internet".

Pada tataran implementasi, pembelajaran *online* dapat memanfaatkan berbagai *platform* berupa *computer-based learning, webbased learning, virtual classroom*, *virtual schoology*, *virtual zoom*, *website,* jejaring sosial maupun *learning management system*. Tersedia beragam infrastruktur yang mendukung pembelajaran *online* melalui

berbagai ruang diskusi seperti, *Google Classroom,* kelas cerdas, zenus, zoom, quipper, dan *microsoft*. Fitur *whatsapp* mencakup *whatsapp group* yang dapat digunakan untuk mengirim pesan teks, gambar, video dan *file* dalam berbagai format kepada semua anggota dapat dimanfaatkan oleh guru. *Google Classroom* juga memungkinkan guru mengembangkan kelas kreatif. Beragam *platform* tersebut dapat dimanfaatkan sebagai penunjang terlaksanannya pembelajaran *online.*

Variasi *platform* dan sumber daya yang tersedia membantu menunjang proses pembelajaran selama pandemi *Covid*-19. Aktifitas pembelajaran yang dapat dilakukan mulai dari diskusi, presentasi hingga pemberian tugas. Ini selaras dengan hasil penelitian Firman dan Rahayu (2020) yang menyatakan bahwa pembelajaran *online* melatih kemandirian belajar. Ini akan membutuhkan keterlibatan siswa yang lebih besar untuk meningkatkan perilaku belajar observasional. Perilaku tersebut dapat dilakukan dengan membaca, memaknai postingan, diskusi dan mendiskusikan video atau konten pembelajaran. Kondisi ini akan membiasakan siswa untuk mengumpulkan dan mengelola informasi terkait tugas yang diberikan tanpa batasan ruang dan waktu. Hal ini dikarenakan pembelajaran *online* memungkinkan akses informasi dan pengetahuan di rumah dan dimana pun yang disesuaikan dengan kenyamanan siswa.

'Alakullihal, perlu ditegaskan bahwa inti dari pelaksaan pembelajaran *online* adalah bagaimana cara memilih metode pembelajaran yang tepat dengan dibantu teknologi yang bermaksud menyampaikan materi pembelajaran kepada peserta didik meskipun tidak bertemu dengan tatap muka secara langsung seperti halnya pembelajaran konvensional. Dengan kata lain teknologi berperan sebagai media interaksi serta transfer informasi terkait pembelajaran dalam pelaksanaan pembelajaran *online.*

Keberhasilan pembelajaran daring tidak hanya dipengaruhi dari peran teknologi internet saja, tetapi juga dipengaruhi dari kualitas Sumber Daya Manusia. Teknologi internet tidak akan memberikan pengaruh yang signifikan apabila SDM sebagai operator atau pengguna tidak memiliki pengetahuan serta keterampilan yang baik dalam penggunaan dan pengelolaan teknologi. Untuk itu pemahaman megenai teknologi menjadi faktor utama dalam keberhasilan pembelajaran *online.* Teknologi internet dalam pembelajaran *online* berperan sangat penting, dikarenakan tanpa adanya teknologi internet dapat menghambat pembelajaran yang dilakukan secara *online.* Teknologi internet juga berpengaruh bagi peserta didik untuk mencari bahan pembelajaran yang kurang mereka pahami. Teknologi internet dapat memberikan manfaat yang banyak dalam menunjang kegiatan pembelajaran.

C. Plus Minus Pembelajaran Berbasis *Online*

Aktivitas pembelajaran melalui sistem *online* yang dilakukan secara tiba-tiba dan tanpa ada persiapan matang, tentu saja menyisakan setumpuk masalah. Faktanya, komponen pendidikan tampak gagap menghadapinya. Hoskins (2013) menyebut tidak mudah melakukan pembelajaran *online* karena harus didukung oleh desain kelas dan metode penyampaian yang tepat. Selain itu, akses menjadi kata kunci bagi optimalnya pembelajaran *online.* Lembani, dkk., (2019) menyatakan *open distance learning* meningkatkan peluang bagi akses ke pendidikan karena tersedianya materi daring. Namun, kondisi tersebut sangat dipengaruhi oleh beragam variabel seperti umur, akses terhadap komputer dan internet, kesenjangan digital, kesiapan kapital sekolah maupun orang tua peserta didik untuk mengakses perangkatnya.

Hambatan yang paling krusial dalam pelaksanaan pembelajaran daring ini adalah akses jaringan internet yang belum merata. Hal ini dibuktikan oleh Jamalul Izza, selaku ketua umum Asosiasi Penyelenggaraan Jasa Internet

Indonesia (APJII, 2020), yang menjelaskan bahwa Indonesia memiliki sekitar 74 ribu desa, yang di antaranya masih banyak desa yang tidak bisa menikmati jaringan internet seperti daerah-daerah lainnya. Hal tersebut dilatarbelakangi salah satunya faktor letak geografis Indonesia yang terdiri dari ribuan pulau. Selain itu wabah Covid-19 memaksa berbagai aspek untuk melakukan penyesuaian-penyesuaian terhadap situasi dan kondisi yang baru. Dalam lingkup pendidikan, baik pendidik maupun peserta didik dituntut untuk bisa mengoperasikan sistem pembelajaran secara *online* dengan baik.

Kesiapan Sumber Daya Manusia menjadi bagian terpenting dalam mencapai keberhasilan pembelajaran *online.* Kesiapan ini berkaitan dengan kemampuan pendidik dan peserta didik dalam menggunakan dan mengolah berbagai sistem teknologi yang dimanfaatkan dalam jalannya pembelajaran daring (Latip, 2021). Transformasi model pembelajaran secara tiba-tiba yang bermula dari model konvensional menjadi berbasis *online* mengakibatkan kurangnya persiapan yang matang sehingga pembelajaran *online* saat ini belum bisa dikatakan optimal. Hal tersebut menjadi tantangan tersendiri bagi pendidik dan peserta didik agar bisa segera menyesuiakan diri terhadap kondisi dimana keahlian dalam mengoperasikan sistem teknologi sudah menjadi suatu kebutuhan yang penting di masa pandemi saat ini.

Di samping itu, hambatan dalam pembelajaran *online* datang dari peserta didik. Semangat belajar peserta didik selama proses pembelajaran *online* menurun dibandingkan ketika pembelajaran tatap muka langsung. Berdasarkan penelitian yang sudah dilakukan sebelumya oleh Adhetya Cahyani, Iin Diah Listiani, & Sari Puteri Deta Larasati (2020) menunjukkan bahwa motivasi belajar peserta didik yang mengikuti pembelajaran *online* selama pandemi menurun. Penurunan motivasi belajar peserta didik dipengaruhi oleh beberapa faktor, salah satunya yaitu kondisi selama pembelajaran *online* yang mewajibkan peserta didik untuk

belajar di rumahnya masing-masing, sehingga memaksa mereka untuk mempelajari serta memahami materi pelajaran secara mandiri. Pendidik tidak dapat mendampingi dan mendidik peserta didik secara langsung, sehingga pendidik tidak dapat melakukan tindakan seperti pemberian *reward-punishment,* pemberian motivasi, menegur, dan lain sebagainya. Sedangkan tindakan-tindakan pendidik tersebut yang dapat menguatkan motivasi peserta didik. Selain itu efektivitas waktu belajar juga mempengaruhi motivasi belajar peserta didik. Peserta didik merasa sulit dalam menetukan waktu yang tepat untuk belajar di rumah. Lingkungan sosial keluarga yang kurang kondusif menyebabkan peserta didik tidak dapat fokus untuk belajar. Melihat hambatan tersebut menjadi tantangan tersendiri bagi pendidik maupun peserta didik. pendidik diharuskan lebih berinovasi dalam mennetukan cara atau metode dalam menyampaikan materi agar peseta didik mampu menerima materi dengan mudah meski tidak disampaikan secara tatap muka langsung. Sedangkan peserta didik dituntut agar bisa beradaptasi dengan kondisi dan situasi seperti saat ini. Secara garis besar tantangan pendidikan selama pandemi Covid-19 menyangkut budaya akademik, yang meliputi nilai, sikap, pengetahuan, keterampilan, serta kesiapan sarana dan prasarana yang berkaitan dengan literasi teknologi.

Beragam kendala pembelajaran *onlien* yang dieksplanasikan di atas, berbanding lurus dengan praktek pembelajaran *online* diberbagai sekolah/madrasah. Pada tataran implementasi, pembelajaran *onlien* pada institusi ini juga menuai berbagai kendala. Mulai dari kesiapan sekolah/madrasah menyiapkan perangkat dan akses internet, kegagapan teknologi yang mendera sebagian guru, kepemilikan kapital dan ketersediaan waktu orang tua siswa mendampingi putra-putrinya, sampai pada kesiapan mental para siswa mengikuti pembelajaran dalam kondisi ketersendiriannya. Semua kendala ini terjadi dan tampak terang benderang di setiap sekolah/madrasah.

Meskipun terdapat kendala, pembelajaran *online* menuai banyak kelebihan, antara lain: meningkatkan kadar interaksi antara peserta didik dengan pendidik, pembelajaran dapat dilakukan kapan dan dimana saja (*time and place flexibility*). Menjangkau peserta didik dalam cakupan yang luas (*potential to reach a global audience)*, dan mempermudah penyempurnaan dan penyimpanan materi pembelajaran *(easy updating of content as well as archivable capabilities* (Waryanto, 2006).

Sementara itu, Arnesti & Hamid (2015) mengidentifikasi keuntungan penggunaan pembelajaran *online,* yaitu pembelajaran bersifat mandiri dan interaktivitas yang tinggi, mampu meningkatkan tingkat ingatan, memberikan lebih banyak pengalaman belajar dengan teks, audio, video dan animasi yang semuanya digunakan untuk menyampaikan informasi, serta memberikan kemudahan menyampaikan, memperbarui isi, dan mengunduh. Para siswa juga bisa mengirim *email* kepada siswa lain, mengirim komentar pada forum diskusi, memakai ruang *chat*, hingga *link videoconference* untuk berkomunikasi langsung.

D. Isu-isu Teknologi Pendidikan di Masa Pandemi

Teknologi merupakan suatu yang tercipta dari manusia, diciptakan untuk memenuhi kebutuhan manusia dan meningkatkan kualitas manusia. Teknologi pendidikan hadir untuk mempermudah perkembangan dalam pendidikan. Dalam penggunaanya teknologi pendidikan menghadirkan beberapa pandangan. *Pertama,* teknologi pendidikan dapat mempermudah dalam memperoleh informasi dalam menyampaikan materi sehingga aktivas pembelajaran yang dilaksnakan tidak ada kendala khusus pada pembelajaran jarak jauh. Namun, dalam pemerataan pembelajaran atau dalam penyampaian pembelajaran masih terdapat beberapa kendala yang terjadi di beberapa sekolah, guru dan siswanya. Pada masa pandemi saat ini, media yang digunakan ialah berbasis internet, sedangkan banyak yang

mengeluh akan susahnya jaringan internet untuk di jangkau, terbatasnya alat yang dimiliki peserta didik sampai-sampai ada yang keberatan akan pengeluaran yang digunakan untuk membeli paket data. Jaelani, Fauzi, Aisha, dan Zaqiyah (2020), mengatakan bahwa belum meratanya diperkenalkan pemanfaatan teknologi sebagai media belajar, seperti laptop, gadget, dan lain sebagainya.

Kedua, teknologi pendidikan menciptakan cangkupan yang sangat luas saat masa pandemi, hal ini memberikan kemudahan pada semua pihak, pada guru maupun siswanya. Dengan menggunakan teknologi pendidikan kita dapat merangkul banyak dan luasnya cakupan. Dari mulai penyampaian pembelajaran, materi pelajaran yang disampaikan, kelancaran dalam penyampaian, hingga pada memudahkan peserta didik dalam memahami, menerima, dan mengakses pembelajaran. Namun, ada saja pada beberapa tempat yang masih terhalang untuk melaksanakan pembelajarannya pada saat pandemi. Permasalahan yang sering terjadi yaitu, kurangnya kreativitas pendidik ataupun penguasaan penggunaan media yang akan digunakan pada saat pandemi. Ketiga, teknologi pendidikan memberikan dampak yang bermanfaat bagi para pelaku pendidikan khusunya pendidik. Teknologi pendidikan memberikan fasilitas kepada pendidik dalam berinovasi sehingga membantu jalanya pembelajaran. Keempat, teknologi dapat menggantikan guru. Padahal teknologi pendidikan dapat menjadi bernilai ketika seorang pendidik dapat menggunakannya dengan baik, kreatif, inovatif serta dapat mempermudah siswanya dalam memahami pembelajaran yang disampaikan. dikatakan teknologi dapat menggantikan guru yaitu dari penggunaan media pembelajaran yang diperbolehkan, misal internet. Internet dapat memudahkan siswa dalam mencari informasi, internet juga menyediakan berbagai macam informasi yang dibutuhkan siswa dengan mudah di akses.

E. Pandemi vis a vis Perubahan

Dibalik derita dan nestapa yang ditimbulkan oleh *Covid*-19, terpatri berjuta kearifan di dalamnya. Satu di antara kearifan yang dituai dari *Covid*-19 adalah mengajak kita mengenang kembali sosok Heraclitus (544-483 SM), filosof perubahan dari Yunani yang terkenal dengan pernyataannya yang populer.....*di dunia ini tidak ada yang tidak berubah kecuali perubahan itu sendiri*, *semuanya berubah, hanya satu yang tidak berubah yaitu perubahan*, *tidak ada satupun yang tetap diam, semuanya selalu bergerak mengalir* dan *berubah atau mati* (Sobirin, 2017). Ungkapan Heraclitus tersebut menunjukkan betapa perubahan merupakan fenomena hidup dan kehidupan manusia yang tidak bisa dihindari. Siapapun akan terlibat dalam perubahan, suka atau tidak, dikehendaki atau tidak dikehendaki.

Sementara itu filosof Cina, Zhuangzi, mengatakan bahwa: *kita ini hidup di dalam dunia sedang mengalami perubahan dan akan terus berubah tanpa pernah diketahui oleh siapa pun, kapan perubahan itu dimulai dan kapan akan berhenti. Perubahan akan terus terjadi di mana-mana sejak dulu sampai sekarang. Menariknya lagi, pola perubahannya pun tidak luput mengalami perubahan. Tidak seperti pada masa lalu, pola perubahan seolah-olah mengikuti irama langgam, nada simfoni yang harmoni atau aliran sungai yang tenang, mudah diprediksi, serta pelan tapi pasti. Namun dewasa ini, pola perubahan yang terjadi layaknya air bah, musik jazz dan rock & roll. Perubahan sering kali terjadi secara mendadak, tidak ditandai oleh sinyal-sinyal yang jelas, begitu dinamis, tidak menentu, cenderung radikal, memaksa, bahkan menjadi semakin ruwet dan mengarah pada kondisi chaotic* (Wang, 2000).

Pernyataan para pejuang kearifan di atas, menjadi bukti *shahih* pola perubahan yang diakibatkan oleh pandemi *Covid*-19. Pada konteks pendidikan, pandemi *Covid*-19 cenderung memaksa semua elemen pendidikan merubah pola pembelajaran lama berbasis tatap muka dan interaksi

langsung di kelas antara guru dan siswa, menjadi pembelajaran jarak jauh berbasis *online,* yang sebelumnya hampir belum pernah dilakukan secara serempak dan terencana (Sun, Tang, dan Zou, 2020).

Luthra dan Mackenzi (2020), mengidentifikasi berbagai cara *Covid*-19 merubah paradigma seluruh elemen pendidikan untuk menyiapkan generasi masa depan. *Pertama,* proses pendidikan di seluruh dunia semakin saling terhubung. *Kedua,* pendefinisian ulang peran pendidik. *Ketiga,* mengajarkan pentingnya keterampilan hidup di masa yang akan datang. Dan, *keempat,* membuka lebih luas peran teknologi dalam menunjang pendidikan. Pernyataan senada disampaikan oleh Tam dan El Azar (2020), bahwa pandemi *Covid*-19 memantik tiga perubahan mendasar dalam dunia pendidikan. *Pertama,* mengubah cara jutaan orang untuk dididik. *Kedua,* solusi baru bagi pendidikan yang dapat membawa inovasi yang sangat dibutuhkan. *Ketiga,* adanya kesenjangan digital menyebabkan pergeseran baru dalam pendekatan pendidikan dan dapat memperluas kesenjangan.

Asumsi dan prediksi yang disampaikan para cerdik pandai di atas menunjukkan betapa Covid-19 mampu memaksa percepatan transformasi pendidikan. Dikatakan memaksa, karena sesungguhnya perubahan tersebut sudah mulai dilakukan, namun laju dan derap langkahnya sangat lambat. Dalam situasi normal, di mana tidak ada situasi krisis, mengupayakan pembelajaran online bukanlah hal mudah. Ada beberapa prasyarat yang harus dipenuhi. Selain itu, pembelajaran online membutuhkan siswa yang telah dewasa, yang secara mandiri menyesuaikan kebutuhan pembelajaran yang ditujunya. Sementara akibat pandemi Covid-19, transformasi tersebut mau tidak mau harus dilakukan. Dalam waktu yang sangat singkat misalnya, seluruh dunia mengubah pola pembelajaran konvensional berbasis tatap muka di sekolah menjadi pembelajaran jarak jauh yang sangat mengandalkan teknologi.

F. Akhirul Kalam

Pandemi *Covid*-19 menginisiasi berbagai komponen pendidikan untuk mengoptimalkan peran teknologi pendidikan. Dengan berbagai varian *platform* yang *exiting*, teknologi pendidikan diduga mampu menyelesaikan permasalahan pembelajaran di tengah pandemi yang belum bertepi. Disadari sepenuhnya bahwa pada tataran implementasi terdapat berjuta kendala, namun demikian kendala-kendala tersebut semata-mata terjadi karena diniscayakan secara mendadak dan *nehi* perencanaan yang matang.

Keyakinan yang tinggi terhadap kontribusi teknologi pendidikan dalam mengurai berjuta kendala saat pandemi didasarkan perannya yang tidak saja sebagai sebagai fasiliator, pendukung, dan penunjang sistem pembelajaran yang dilaksanakan, tetapi juga sebagai *problem solving*. Tentu saja keberhasilan pembelajaran berbasis teknologi tidak hanya dipengaruhi keberadaan teknologi semata, tetapi juga dipengaruhi dari kualitas Sumber Daya Manusia. Teknologi tidak akan memberikan pengaruh yang signifikan apabila SDM sebagai operator atau pengguna tidak memiliki pengetahuan serta keterampilan yang baik dalam penggunaan dan pengelolaan teknologi.

Daftar Pustaka

Adhetya Cahyani, Iin Diah Listiana, and Sari Puteri Deta Larasati, (2020), "Motivasi Belajar Siswa SMA Pada Pembelajaran Daring Di Masa Pandemi Covid-19," *IQ (Ilmu Al-Qur'an): Jurnal Pendidikan Islam,* Vo. 3, No. 01.

Arnesti, N., & Hamid, A. (2015), "Penggunaan Media Pembelajaran Online-Offline Dan Komunikasi Interpersonal Terhadap Hasil Belajar Bahasa Inggris," *Jurnal Teknologi Informasi & Komunikasi Dalam Pendidikan,* Vol. 2, No. 1.

Benny A. Pribadi, (2021) "Peranan Teknologi Pendidikan Dalam Meningkatkan Kualitas Pembelajaran," dalam *Optimalisasi Peranan Teknologi Pendidikan Dalam Peningkatan Kualitas Pembelajaran,* Padang: Universitas Terbuka.

Firman, & Rahayu, S. (2020). Pembelajaran Online di Tengah Pandemi Covid-19. *Indonesian Journal of Educational Science* (IJES), 2 (2).

Haughey, M. dan Anderson, T. (1998). *Networking Learning: The Pedagogy of the Internet.* Montreal: Cheneliere/ McGraw-Hill.

Hoskins. Barbara J. (2013). *Is Distance Learning Transformational?* The Journal of Continuing Higher Education, 61:1, 62-63 DOI: 10.1080/ 07377363.2013.759488.

Juanda, (2020), "APJII: Indonesia Belum Merdeka Internet".

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, (2020). Surat Edaran Kemdikbud No 4 Tahun 2020 tentang *Pelaksanaan Kebijakan Pendidikan Dalam Masa Darurat Coronavirus Disease* (Covid-19). Jakarta: Kemendikbud. (Online) (https://www.kemdikbud. go.id/main/blog/2020/03/mendikbudterbit-kan-se-tentang-pelaksanaan-pendidi kan-dalam-masa-darurat-covid19), diakses 25 Desember 2021.

Kitao, Kenji and Kitao, S. Kathleen. (1997). Selecting and Developening Teaching/Learning Materials.*The Internet TESL Journal for Teachers of English as a Second Language*. Vol. IV, No. 4.

Padmini, dan Tyagita, (2015), Teknologi Pendidikan sebagai Pembelajaran Kompetitif Untuk Meningkatkan Prestasi Siswa: Studi Kasus Di Salah Satu SMA Di Salatiga," in *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan:* Meretas Sukses Publikasi Ilmiah Bidang Pendidikan Jurnal Bereputasi Kerjasama Program Studi S-3 Ilmu Pendidikan, Program Studi S- Pendidikan Luar Biasa Universitas Sebelas Maret

Surakarta dan ISPI Wilayah Jawa Tengah, Surakarta, 21 November 2015.

Kumparan.com. (15 Desember 2021). Bagaimana Pembelajaran Jarak Jauh di Indonesia Selama Covid-19, h. 1

Kusuma, J. W., & Hamidah. (2020). Platform Whatsapp Group Dan Webinar Zoom Dalam Pembelajaran Jarak Jauh Pada Masa Pandemik Covid 19. Jurnal Ilmiah Pendidikan Matematika Volume, 5 (1).

Latip, Abdul, Peran Literasi Teknologi dan Komunikasi Pada Pembelajaran Jarak Jauh Di Masa Pandemi COVID-19", Eduteach: Jurnal Edukasi dan teknologi Pembelajaran, Vol. 1 No. 2, 2020.

Lembani, Reuben, dkk. (2020). *The Same Course, Different Access: The Digital Divide Between Urban and Rural Distance Education Students in South Africa*.Journal of Geography in Higher Education, 44:1,70-84,DOI: 10.1080/03098265.2019. 194876.

Luthra, Poornima & Mackenzie, Sandy. 2020. *4 Ways Covid-19 Education FutureGenerations.* (Online), (https://www.weforum.org/agenda/2020 /03/4-ways-covid-19-education-future-generations/), diakses 24 April 2020.

Maudiarti, Santi. (2018). Penerapan E-Learning di Perguruan Tinggi. *Perspektif Ilmu Pendidikan*, 32 (1), 53-68.

Sobirin, Achmad. (2017). *Budaya Organisasi Pengertian, Makna dan Aplikasinya Dalam Kehidupan Organisasi*. Yogyakarta: IBPP STIM YKPN.

Sun, L., Tang, Y., & Zuo, W. (2020). Coronavirus pushes education online. Nature Materials, 20200205. (Online), (https://doi.org/10.1038/ s4 15 63-020-0678-8) diakses 2 April 2020.

Tahir, M. Yusuf, "Peranan Teknologi Pendidikan Dalam Peningkatan Mutu Pendidikan," in *Prosiding SIDKUN 2016: Seminar Islam Dan Kelestarian Ummah Peringkat Serantau* (Kedah: Pusat Pengaji Bahasa, Tamadun dan Falsafah, Kolej Sastera Sains, Universitas Utara Malaysia, 2016).

Tam, Gloria & El-Azar, Diana. (2020). 3 Ways The Coronavirus Pandemic Could Reshape Education, (Online): (https://www.weforum.org/agenda/ 2020/ 03/3-ways-corona-virus-is-reshaping-education-and-what-changes-might-be-here-to-stay/07), diakses 21 April 2020

UNICEF, WHO & IRC. (2020). *Key Messages and Actions for Covid-19 Prevention and Control in Schools*, (Online): (https://www.who.int/docs/default-source/corona-viruse/key-messages-and-actions-for-covid-19-prevent ion-control-in-schools), diakses 3 April 2020.

Wang, Y. (2000). Philospohy of Change and the Deconstruction of Self in the Zhuangzi, Journal of Chinese Philosophy, 27:3, pp. 345 – 360.

Waryanto, N. H. (2006). On-line Learning Sebagai Salah Satu Inovasi Pembelajaran in Pythagoras. (Online), (http://staff.uny.ac.id/ sites/default/files/132304807/) Online Learning sebagai Salah Satu Inovasi Pembelajaran. (Vol. 2, Issue 1, 10–23).

Yusufhadi Miarso, Miarso, *Menyemai Benih Teknologi Pendidikan* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016).

Zhou, L., & Zhou, M. (2020). School's Out, But Class's On, The Largest Online Education in the World Today: Taking China's Practical Exploration During The COVID-19 Epidemic Prevention and Control as An Example. The Largest Online Education in the World Today, 4 (2), 501–519.

INDONESIA KHILAFAHKAH?

Prof. Dr. H. Musawar, M.Ag.

Tema ini diangkat karena ada pertanyaan yang cukup mendsar, yaitu mengapa penduduk Muslim Indonesia yang merupakan mayoritas penduduk menolak "Khilafah"? Tentu juga, para ulama' sangat memahami tentang bab *khilafah* dalam fiqh sebagai khazanah keislaman yang sedemikian rupa sehingga dikaji oleh berbagai kalangan, dan bahkan disebut Islamic Studi? Tidak kalah pentingnya posisi Fiqh Islam sendiri disebut sebagai kehidupan terus berjalan. Pertanyaan mendasar ini perlu mendapat jawaban tegas, sehingga mendapatkan kepastian dalam menjawab permaslahan terkait *khilafah*, walaupun bagi Indonesia ada selogan "Indonesia Harga Mati".

Indonesia merupakan Negara sangat unik di belahan dunia, sebab ia terdiri atas sederetan pulau yang membentang dari Barat ke Timur dangan dipenuhi oleh berbagai suku, budaya, adat dan agama (Islam, Hindu, Budha, Kristen, dan Katolik). Negara Indonesia merupakan Negara Kepulauan yang berstruktur pulau-pulau yang berjejer luas, besar, dan kecil dengan jumlah lebih dari 13.000 pulau dengan batas garis pantai yang panjangnya sekitar 81.000 Km memberikan ciri khas tertentu bagi kehidupan laut alaminya.[1] Keindahan alam dan masyarakat yang moderat, ramah, toleran dan religious menjadikan Negara ini sebagai salah satu daya tarik tersendiri, sehigga banyak tamu yang datang ke Indonesia dari berbagai Negara. Hal ini sebagaimana yang diprogramkan oleh Kementerian Pariwisata (Kemenpar) yang menetapkan Top 5 pasar utama (dari 14 pasar utama) wisatawan mancanegara (wisman) berdasarkan kriteria 3S (size, sustainability, dan spending). Top Five (5) pasar utama wisman 2018 tersebut meliputi: Tiongkok, Eropa, Australia, Singapura, dan India. Sementara dari 14 pasar utama wisman 2018 yang masuk sebagai Top Ten (10) adalah; Tiongkok, Eropa, Australia, Singapura, India, Malaysia, USA, Korsel, Jepang, dan Filipina, sedangkan urutan selanjutnya adalah Thailand, Taiwan, Timteng, dan Hongkong,[2] dengan jumlah pengunjung yang menurut Badan Pusat Statistik (BPS) bahwa jumlah kunjungan wisatawan mancanegara atau wisman ke Indonesia pada April 2018 mencapai 1,30 juta kunjungan. Jumlah ini naik 11,04

[1]M. Daud Silalahi, *Pengaturan Hukum Lingkungan Laut Indonesia dan Implementasinya Secara Regional*, Sinar Harapan, Jakarta, 1992, 66.

[2]https://travel.dream.co.id/destination/turis-dari-5-negara-ini-paling-banyak-kunjungi-indonesia-180209r.html diakses pada tanggal 9 Sepetember 2018

persen dibanding periode yang sama tahun lalu pada kisaran 1,17 juta kunjungan.[3]

Indikasi tersebut menunjukkan Indonesia dalam penilaian dunia memiliki nilai yang baik, karena keamanan yang terjamin sebab tidak ada peperangan antar suku, agama, dan lainnya walaupun mereka beragam (*plural*) dalam berbagai aspek sosial. Tetapi dengan kesadaran masyarakat atas keragaman yang dimiliki Indonesia menjadikan Negara Indonesia menarik dan unik yang terbingkai dalam tiga kata "Bhineka Tunggal Ika".[4] Di tengah kenyamanan dan keamanan yang dirasakan masyarakat sedemikian rupa, kini muncul kekhawitiran terhadap adanya sekelompok orang yang disinyalir membawa konsep *khlihafah* dan dianggap berbahaya bagi kehidupan bangsa Indonesia yang memiliki keragaman ras, budaya, pulau, adat dan agama. Karena itu, organisasi yang memiliki konsep khilafah seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dibubarkan, sebagaimana yang dilaporkan oleh sebuah situs dengan ungkapan sebagai berikut:

> "*Ada tiga alasan pembubaran HTI, yaitu:* ***Pertama****, sebagai ormas berbadan hukum, HTI tidak melaksanakan peran positif untuk mengambil bagian dalam proses pembangunan guna mencapai tujuan nasional.* ***Kedua****, kegiatan yang dilaksanakan HTI terindikasi kuat telah bertentangan dengan tujuan, azas, dan ciri yang berdasarkan Pancasila dan UUD Negara Republik Indonesia tahun 1945 sebagaimana diatur dalam*

[3]https://www.merdeka.com/uang/april-2018-bps-catat-jumlah-turis-kunjungi-indonesia-capai-130-juta.html diakses tanggal 8 September 2018

[4]Lihat belih luas penjelasan dari Parsudi Suparlan, Bhinneka Tunggal Ika: Keanekaragaman Sukubangsa atau Kebudayaan?, Journal, Antropologi Indonesia, 72, 2003.

Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2013 tentang Ormas. (baca: Ketum PBNU: HTI Tidak Cocok di Indonesia) ***Ketiga****, aktifitas yang dilakukan HTI dinilai telah menimbulkan benturan di masyarakat yang dapat mengancam keamanan dan ketertiban masyarakat, serta membahayakan keutuhan NKRI. "Mencermati berbagai pertimbangan diatas, serta menyerap aspirasi masyarakat, Pemerintah perlu mengambil langkah–langkah hukum secara tegas untuk membubarkan HTI," tutur Wiranto.*[5]

Pembubaran HTI tersebut merupakan kekhawatiran pemerintah terhadap HTI yang mengembangkan konsep *khilafah*, selebihnya adanya pendukung pemahaman khilafah.[6] Ada apa dengan *khilafah*? Tidakkah penduduk Indonesia mayoritasnya adalah muslim, artinya seharusnya orang-orang muslim akan lebih cenderung untuk mendukung konsep ini, karena konsep ini muncul dari wawasan keislaman? Pertanyaan ini yang perlu dijawab perspektif ulama.

Konsep Khilafah dalam Fiqh

Kata *khilafah* adalah kata dasar (*mashdar*)[7] dalam bahasa Arab yang berasal dari kata "**خلف**" yang dapat berarti membelakangai, menggantikan, mempimpin,[8] yang disebut

[5]ttps://nasional.kompas.com/read/2017/05/08/14382891/ini.alasan.pemerintah.bubarkan.hizbut.tahrir.indonesia diakses pada tanggal 7 September 2018.

[6]https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180904081241-20-327370/

[7]Wazair al-AUqaf wa al-Syu'un al-Isalamiyah, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyah al-Kuaitiyah*, (al-Kuait, Dar al-Salasil, 1427), jilid VI. 196.

[8]Abu al-Qasim Muhammad bin Umar bin Ahmad al-Zamahsyariy, *Asas al-Balagah*, (ttp. tp, tt), 122.

juga dengan istilah *al-Imarah* (pemerintahan), *al-Imamah* (kepemipinan).[9] Karena itu, kata *khilafah* diberikan definisi secara istilah dengan makna pemimpinan yang ditempatkan sebagai pengganti kenabian dalam rangka pemeliharaan agama dan politik urusan keduniaan, sebagaimana yang diungkapkan oleh imam al-Mawardi dengan ungkapan berikut:[10]

اَلْإِمَامَة مَوْضُوعَة لخلافة النُّبُوَّة فِي حراسة الدّين وسياسة الدُّنْيَا

Wahbah al-Zuhailiy mengemukan pandangan senada semakna yang diungkapkan oleh al-Taftazani yang menegaskan *khilafah* adalah kepemimpinan secara umum dalam penanganan urusan agama dan politik masalah keduniaan setelah Nabi, sesuai dengan ungkapan berikut:[11]

الخلافة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي صلّى الله عليه وسلم

Pandangan yang semakna disampaikan oleh al-Raziy, sebagaimana dikutip Rasyid Ridho, dengan sedikit penekanan bahwa adanya seorang yang mengurus masalah agama dan dunia, sesuai dengan ungkapan berikut: [12]

---

[9]https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%81%D8%A9/ diakses pada tanggal 18-9-2018

[10]Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, (ttp: tnp, tt), jilid II, hl. 1

[11]Wahbah al-Zuhailiy, *al-FIqh al-Islamiy Wa Adillatuh*, (Dimasyq: Dar al-Fikr, 1994), jilid VIII, 271.

[12]al-Syaekh Muhammad Rasyid Ridho, al-Khilafah, (Mesir: al-Zahra' li a'lam al-Arabiy, tt).

هِيَ رئاسة عَامَّة فِي الدّين وَالدُّنْيَا لشخص وَاحِد من الْأَشْخَاص.

Berdasarkan definisi di atas, dapat ditegaskan bentuk *khilafah*, yaitu *khilafah* yang bersifat umum (*ri'asah ammah*), artinya pengampu pemerintahan dipegang oleh umum dan bersifat pribadi, artinya pengelolaan pemerintahan dipegang oleh seorang (*lisyakhshin wahidin*). Kalau *khilafah* bersifat pribadi.[13] Selanjutnya hukum mendirikan *khilafah* dikomentari Imam al-Mawardi dengan ungkapan: "*Menegakkan khilafah bagi mayarakat banyak di tengah-tengah umat adalah wajib menurut ijma'***,** *kecuali menurut Al-Asham, yang berbeda pendapat dalam kewajiban ini; apakah wajib menurut akal atau wajib menurut syariat?*"[14] Sementara menurut imam an-Nawawi bahwa penegakkan *khilafah* adalah hukumnya wajib atas kesepakatan ulama' sebagaimana yang diungkapkan dengan pernyataan: [15]

أَجْمَعُوْا عَلَىَ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَىَ الْمُسْلِمِيْنَ نَصْبُ خَلِيْفَةٍ

[13]Sepuluh syarat untuk seorang menjadi khalifah, yaitu: 1.Laki-laki, 2. Berakal, 3. Balig, Merdeka, 5. Berlaku adil, 6.Memiliki kemampuan melihat persoalan, 7. Benasab Quraisy, 8. Pemberani, 9. mampu melakukan ijtihad dalam masalah ushul dan furu', dan 10. Penganngkatan pimpinan dilakukan dengan cara dianglat oleh ahli al-Hil wa al-Aqd atau dianggat oleh orang sebelumnya. Muhammad bin Umar Bahraq al-Hadhramiy al-Syafi'iy, Hada'iq al-Anwar wa Mathali' *al-Asrar fi Sirah al-Nabiy al-Mukhtar*, (Baerut: Dar al-Hawi, 1998), 299

[14]Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, 3.

[15]Abu Zakariya Yahya bin Syraf bin Mury al-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim bin al-Hajjaj*, (Baerut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabiy, 1392). Jilid XIII, 305.

Hal yang sama juga diakui oleh Ibnu Hajar dengan ungkapan: "*Mereka (para ulama) telah berijma' (bersepakat) bahwa wajib mengangkat seorang khalifah dan bahwa kewajiban itu adalah berdasarkan syariah, bukan berdasarkan akal".*[16] Kewajiban menegakkan *khilafah* atau mengangkat pemimpin besar adalah kewajiban secara *kolectiv* sebagaimana yang diakui oleh al-Asfarainiy dengan ungkapan:[17]

نصب الإمام الأعظم فرض كفاية

Tipologi Masyarakat Tentang *khilafah* Bagi Indonesia

Secara morphologis, term *khalifah* dan *khilafah* jelas berhubungan secara erat, karena kata *khalifah* adalah pelaku kepemimpinan dan *khilafah* adalah penamaan bagi istilah kelambagaan. Tulisan para tokoh yang terlibat dalam polemik seputar isu ini *melukiskan* penguasaan yang mendalam tentang anatomi bahasa Arab di balik kata *khilafah* dan *khalifah*.[18] Akan tetapi, mungkin akar persoalannnya bukan *khilafah* atau *khalifah*, tapi *khilafah* sebagai sistem pemerintahan di era modern. Bila diperhatikan, dapat dipahami bahwa para cendekiawan yang terlibat dalam polemik tersebut bersepakat menolak *khilafah* sebagai sistem modern pengelolaan negara modern, maka menurut Ketua PWNU NTB sikap masyarakat

[16]Ahmad bin Ali bin Hajar Abual-Fadhal al-Asqlaniy al-Syafi'i, *Fath al-Bary Syarh Shahih al-Bukhariy,* (Baerut: Dar al-Ma'rifat, 1379 H), jlid XII, 207.

[17]Syamsuddin Abu al-Aun Muhammad bin Ahmad bin Salim al-Safarainiy al-Hambaliy, *Lawami' al-Anwar al-Bahiyyah wa Sawathi' al-Asrar al-Atsariyah li Syarh al-Durrah al-Mudhiyyah fi Aqd al-Firqah al-Mardhiyah*, (Dimasyq: Mi\uassah al-Khafiqain, 1992), jilid II, 416.

[18]Muhsin Labib, "Memahami Khalifah dan Khilafah", diakses melalui laman website: https://geotimes.co.id/komentar/memahami-khalifah-dan-khilafah/, pada 22 Mei 2019.

terhadap *khilafah* terhadap Indonesia terbagi menjadi tiga macam pandangan:

1. **Garis Ekstrem**, sebuah pandangan yang sangat ketal terhadap dalam memahami pelaksanaan hukum Allah, sesuatu yang berlainan dengan pandangan ini dianggap salah, termasuk Negara Indonesia (NKRI) dianggap sebagai negara musyrik dan kafir dengan alasan sebagai berikut:[19]
   a. Dasar negara Indonesia adalah ideologi syirik (pancasila) dan hukum jahiliyah (UUD 45) yang diatur dengan ideologi demokrasi, sedang demokrasi adalah ideologi syirik karena menyekutui Allah dalam kedaulatan menetapkan hukum. Dalam Islam kedaulatan menetapkan hukum mutlak berada ditangan Allah ini ditegaskan dalam firman-firman, seperti dalam surah Al-An'am (6) : 57 dan surah Yusuf (12) ayat 40, khususnya kalimat "**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**" (*Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah*) seperti dalam ayat berikut.

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

   b. Dalam demokrasi kedaulatan menetapkan hukum berada ditangan rakyat (manusia) ini jelas menyekutui Allah maka hukumnya syirik besar. Indonesia tidak diatur dengan hukum Allah maka Negara dan pemerintahnya

[19]https://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2013/08/15/26277/ustadz-baasyir-indonesia-berhukum-thaghut-umat-islam-dilarang-patuh/diakses pada tanggal 20 Agustus 2019.

adalah kafir. Hal ini ditegaskan oleh Allah dalam firmanNya (Al-Maidah (5): 44)

وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

"Barangsiapa yang tidak memutuskan dengan apa yang Allah turunkan (hukum Allah), maka mereka itulah orang-orang kafir)"

Penegasan ayat diatas menurut kelompok ini adalah setiap penguasa Negara yang tidak mengatur negaranya dengan hukum Allah disebut *thaghut* maka pemerintah Indonesia adalah *thaghut*.

c. Adanya penegasan dari Allah setiap muslim hanya wajib patuh dan tunduk kepada: Allah, Rasul-Nya dan ulil amri orang-orang beriman, dimana yang dimaksud dengan *ulil amri* adalah pemimpin Negara, maka *ulil amri* orang-orang beriman maksudnya adalah pemimpin *daulah*/*khilafah Islamiyah.* Ini ditegaskan dalam firman Allah dalam surat An-Nisa' (4): 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

"*Wahai orang-orang yang beriman taatilah Allah dan taatilah rosul itu (Muhammad) dan ulil amri (pemegang kekuasaan) diantara kamu*),

Adanya larangan taat kepada orang kafir/Negara kafir ini ditegaskan dalam firman Allah surat al-Furqan (25) ayat 52:

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

"*Maka janganlah engkau taati orang-orang kafir dan berjuanglah terhadap mereka dengannya (al-quran) dengan (semangat) perjuangan yang besar).*"

Dalam firman Allah yang lain dijelaskan lagi, misalnya dalam surah Al-Ahzab (33):

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

"Wahai nabi bertakwalah kepada Allah dan janganlah engkau mentaati orang-orang kafir dan orang-orang munafik, sesungguhnya Allah maha mengetahui, maha bijaksana)"

d. Karena pemerintah NKRI adalah negara musyrik, kafir dan *thoghut* maka setiap muslim wajib mengingkari *thoghut* dan dilarang patuh dan tunduk kepada *thaghut* serta wajib mengingkari thaghut sesuai dengan apa yang ditegaskan Allah dalam firman Nya dalam surat Al-Baqarah (2): 256):

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"*Barangsiapa ingkar kepada toghut dan beriman kepada Allah maka sungguh dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus Allah maha mendengar, Maha mengetahui*).

Hal ini juga didukung oleh firmanAllah dalam An-Nisa' (4): 60 sebagai berikut:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا

"*Tidaklah engkau (Muhammad) memperhatikan orang-orang yang mengaku bahwa mereka telah beriman kepada apa yang diturunkan kepadamu dan kepada apa yang diturunkan sebelummu tetapi mereka masih menginginkan ketetapan hukum kepada toghut padahal mereka telah diperintahkan untuk mengingkari toghut itu, dan setan bermaksud menyesatkan mereka (dengan kesesatan yang sejauh-jauhnya)*

2. **Garis Demokrasi**, yang memiliki pandangan bahwa ada tiga nila besar dalam demokrasi, yaitu: kebebasa, keadilan, dan musyawarah. Kelompok orang ini dapat dimisalkan dengan

tokoh Nasional seperti Abdurrahman Wahid[20] dan Nurcholish yang berbicara tentang demokrasi yang banyak berlandaskan teks al-Quran, seperti: kebebasan dan tanggung jawab individual,[21] tentang kebebasan eksprimen,[22] tentang sikap kebijaksanaan,[23] tentang keadilan, dan tentang musyawarah.[24] Nilai-nilai fundamental

---

[20]H.Nihaya M, *Demokrasi Dan Problematikanya Di Indonesia,* Sulesana, *Volume 6 Nomor 2 Tahun 2011,* Jurusan Pemikiran Islam, Fakultas Ushuluddin & Filsafat, UIN Alauddin Makassar-Gowa, Jl. St.Alauddin Lorong Salemba No 95 Makassar, 20.

[21] al-Qur'an surat 6: 94:

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ

Artinya: *"Dan Sesungguhnya kamu datang kepada Kami sendiri-sendiri sebagaimana kamu Kami ciptakan pada mulanya, dan kamu tinggalkan di belakangmu (di dunia) apa yang telah Kami karuniakan kepadamu; dan Kami tiada melihat besertamu pemberi syafa'at yang kamu anggap bahwa mereka itu sekutu-sekutu Tuhan di antara kamu. sungguh telah terputuslah (pertalian) antara kamu dan telah lenyap daripada kamu apa yang dahulu kamu anggap (sebagai sekutu Allah)*"

[22] al-Qur'an surat 18: 30

إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَل

Artinya: *"Sesunggunya mereka yang beriman dan beramal saleh, tentulah Kami tidak akan menyia-nyiakan pahala orang-orang yang mengerjakan amalan(nya) dengan yang baik"*.

[23] al-Qur'an surat 16: 125:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Artinya: "*Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk*.

[24] al-Qur'an surat 3: 159:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

ini menjadi pesan mendasar dalam kitab suci yang menuntut kaum muslim mampu mengoperasionalkannya. Nurcholish sampai pada kesimpulan bahwa Islam sepanjang ajaran agamanya tidak menghendaki sesuatu melainkan kebaikan bersama. Ukuran kebaikan ialah kemanusiaan universal meliputi sesama makhluk hidup lain dalam lingkungan yang lebih luas.[25]

3. **Garis Moderat**, dimana kelompok ini menerima *khilafah* secara umum, dalam arti semua orang dapat berperan menjadi *khalifah* yang bermakna pemimpin,[26] minimal bagi diri sendiri, dan monalah *khlaifah* yang bermakna system bagi sebuah negara,[27]karena kata *khalifah* dapat berubah-ubah dari sebutan yang lain, seperti *amirah*, *zaimah*, atau *imamah*.[28] Oleh karana makna *khilafah* adalah peristiwa suksesi sebuah kepemimpinan dalam bentuk apa saja, maka siapapun yang menjadi pemimpin atau penguasa menggantikan pemimpin sebelumnya adalah *khalifah* seperti sebutan *Khulafa' al-Rasyidin* diberikan kepada orang-orang yang dianggap sebagai para pemimpin baik yang

---

Artinya: "Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu Berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu[246]. kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya".

[25]H.Nihaya M, *Demokrasi Dan Problematikanya,* 21.

[26]Muhammad bin Islam'il Abu Abdillah al-Bukhary al-Ju'fiy, *al-Adab al-Mufrad al-Bukhariy*, (Baerut: Dar al-Bisyarah, 1989), jilid I, 81.

[27]Oleh Nadirsyah Hosen, *Tidak Ada Istilah Khilafah dalam Al-Qur'an*, dalam https://www.nu.or .id/post/ read / 104263 /tidak-ada-istilah-khilafah-dalam-al-quran, diakses pada tanggal 20 Septermber 2019

[28]*Ibid*.

kemudian berubah nama sesuai dengan zaman.[29] Termasuk juga, dengan pemimpin yang terpilih secara demokratis (Syura) dalam sebuah sistem negara yang dibangun di atas kesepakatan adalah *khalifah* yang *rasyid*, kepemimpinan dapat disebut *khalifah*, termasuk seorang presiden, misalnya Negara Indonesia dalam bentuk *republic* yang merupakan pemimpin umum, senada dengan makna *khilafah* yang dimaknai oleh Rasyid Ridha sebagai berikut. [30]

هِيَ رئاسة عَامَّة فِي الدّين وَالدُّنْيَا لشخص وَاحِد من الْأَشْخَاص

Karena itu, masalah pergantian kepemimpinan adalah hal biasa yang dapat dipegang oleh siapa saja yang memiliki kualifikasi.[31] Oleh karena itu, persoalan *khilafah* sebagai system yang akan menggantikan dasar RI adalah tidak relevan, karena NKRI harga mati sebagaimana yang ditekankan oleh KH. Ma'ruf Amin, bahwa NKRI merupakan harga mati sebagai sebuah "kesepakatan" para ulama' dan Nasionalis para pendiri negara, karena itu secara otomatis system *khilafah* adalah tertolak oleh karena itu KH Makruf

[29]Penamaan *khalifah* dimulai dari penamaan bagi Abu Bakar yang menjadi pengganti Rasullullah dalam mengemban tugas menjalan misi nabi agar tegaknya moral yang mulia, gelar *khalifah* ini berlanjut kepada orang-orang dengan nama-nama yang berbeda-beda, musalnua Umar disebut Amir al-Mu'min (pemimpin orang mukmin) dan seterusnya, sehingga menjadi beberapa sebutan sesuai dengan pejrjanjian mereka, seperti ada yang bergelar al-Malik, al-Imam, al-Sulthan dan sebagainya. Lihat dalam Taufiq bin Abd al-'Aziz al-Sadiriy, al-Islam wa al-Dustury, (Manidah: Wakalat al-Mathbu'ah wa al-Bath al-'Ilmiy, 1425H), hlm175

[30]al-Syaekh Muhammad Rasyid Ridho, al-Khilafah, (Mesir: al-Zahra' li a'lam al-Arabiy, tt).

[31]Wawancara dengan TGH. Masnun Tahir, 20 Juni 2019.

Amin.[32] Selanjutnya, dalam paparan beliau tertolakknya system *khilafah* di NKRI bukan karena ditolak, tetapi tertolak karenatidak sesuai dengan kesepakat bersama yang disebut dengan istilah *dar al-Misthaq* (Negara kesepakatan) yang berdasarkan pada firman Allah dalam surat al-Nisa (4) ayat 92:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

"Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat

[32]Sambutan KH Ma'ruf Amin dalam acara Sillaturrahmi ke Pondok Pesan https://www. suarantb.com /lombok.barat 2019/10/ 278285/ Kunjungi. Ponpes.Islahuddiny, Wapres.Terpilih.Ajak .Ulama.dan .Santri. Jaga.Persatuan diakses pada tanggal 15 Oktober 2019.

yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman. Barangsiapa yang tidak memperolehnya, maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut untuk penerimaan taubat dari pada Allah. Dan adalah Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana".

Ayat diatas ditegaskan oleh KH Ma'ruf Amin bahwa kalau antara kamu dan mereka non-muslim itu ada mitsaq, kesepakatan, kalau ada yang meninggal di antara non-muslim itu karena perbuatan kalian, maka kamu harus membayar diyat (kepada keluarganya)," Artinya sebagaimana lazimnya kesepakatan tentu haruslah dipatuhi, begitu juga dengan kesepatan para pendiri bangsa walaupun ada diantara mereka ada yang non-muslim harus pula dipatuhi kesepakatan tesebut, bukan dengan membuat hal yang merusak kesepakatan teresbut. Tetapi tidak cukup dengan itu mengingat tingkat kemajemukan bangsa Indonesia yang tinggi, maka negara dan bangsa harus dijaga.[33]

Terkait dengan hal ini, idea *khilafah* yang dicoba untuk diusung pada saat-saat ini sebagai pengganti Pancasila dalam pandangan Ulama' Indonseia sebagai berikut:

a. Menurut Ulama' NU bahwa Indonesia pada saat mencari format yang edial untuk menjembatani seluruh elemen anak bangsa baik yang Muslim atau non-muslim dan para tokoh menilai pemilihan president pada pasca kemerdekaan Indonesia dengan istilah "*Waliyy al Amr al-Dlaruri bi al*

[33]KH Ma'ruf Amin, KH Ma'ruf Amin: Indonesia Negara Kesepakatan, dalam https://www. nu.or. id/post /read/93767/kh-maruf-amin-indonesia-negara-kesepakatan, diakses pada tanggal 15 Oktober 2019.

Syaukah"[34] (Pemegang otoritas yang bersifat sementara sebab kekuasaan yang dimiliknya). Nampaknya jalan keluar yang para pendiri negara dengan istilah di atas diambil di atas berdasarkan qaidah fiqhiyah: "*Dar' al-Mafasid Muqaddam 'ala Jalb al-Mashalih*", (menolak segala kerusakan harus didahulukan dari mengambil manfaat),[35] dan selanjutnya NU menegaskan sikapnya terhadap *khilafah* dengan cara memutuskan beberapa poin penting yaitu:[36]

1) Al-Islam *din Syamil Kamil*, tidak mungkin melewatkan masalah negara dan pemerintahan dari agenda pembahasannya,
2) Persoalan *khilafah* sebagai system yang akan menggantikan dasar RI adalah tidak relevan, karena NKRI harga mati sebagaimana yang ditekankan oleh KH. Ma'ruf Amin, bahwa NKRI merupakan harga mati sebagai sebuah "kesepakatan" para ulama' dan Nasionalis para pendiri negara, karena itu secara otomatis system *khilafah* adalah tertolak oleh karena itu KH Ma'ruf Amin.[37] Selanjutnya, dalam paparan beliau

---

[34]Lihat penjelasan lebih lanjut pada "Polemik Penetapan Status Presiden Republik Indonesia Sebagai Waliyyul Amri Ad-Dharuri Bi As-Syaukah Pada Tahun 1952 – 1954" pada http://khanza-aulia21.blogspot.com/2011/06/polemik-penetapan-status-presiden.html dikutip tgl 12 Juli 2019 lihat juga pada Ahmad Muzammil dalam "Waliyy al Amr al Dlaruri bi al Syaukah di https://www.caknun.com/2016/waliyy-al-amr-al-dlaruri-bi-al-syaukah/ dikutip pada tgl 12 Juli 2019"

[35]'Alauddin Abi al-Hasan 'Ali bin Sulaiman al-Mardawiy al-Hambali, *al-al-Tahbir Syarh al-Tahyir fi Ushul al-Fiqh*, (Riyadh: Maktabah al-Rasyd, 2000), jilid V, hlm, 2239 dan lihat pada Abdurrahman bin Abi Bakar al-Suyuthiy, al-Asybah wa al-Nazhair, (Baerut: Dar al-Kutub al-'Imiyah, 1403 H), 87.

[36]Ulil Hadrawi, "Khilafah dalam Pandangan NU" dalam laman website: https:// www.nu.or.id /post/read /55557/ khilafah-dalam-pandangan-nu. Diakses pada Kamis 26 Juni 2019.

[37]Sambutan KH Ma'ruf Amin dalam acara Sillaturrahmi ke Pondok Pesan https://www. suarantb.com /lombok.barat 2019/10/ 278285/

tertolakknya system *khilafah* di NKRI bukan karena ditolak, tetapi tertolak karena tidak sesuai dengan kesepakat bersama yang disebut dengan istilah *dar al-Misthaq* (Negara kesepakatan) yang berdasarkan pada firman Allah dalam surat al-Nisa (4) ayat 92:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

"Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman.

Kunjungi. Ponpes.Islahuddiny, Wapres.Terpilih.Ajak.Ulama.dan .Santri. Jaga.Persatuan diakses pada tanggal 15 Oktober 2019.

Barangsiapa yang tidak memperolehnya, maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut untuk penerimaan taubat dari pada Allah. Dan adalah Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana".

Ayat di atas ditegaskan oleh KH Ma'ruf Amin bahwa kalau antara kamu dan mereka non-muslim itu ada mitsaq, kesepakatan, kalau ada yang meninggal di antara non-muslim itu karena perbuatan kalian, maka kamu harus membayar diyat (kepada keluarganya)," Artinya sebagaimana lazimnya kesepakatan tentu haruslah dipatuhi, begitu juga dengan kesepatan para pendiri bangsa walaupun ada diantara mereka ada yang non-muslim harus pula dipatuhi kesepakatan tesebut, bukan dengan membuat hal yang merusak kesepakatan teresbut. Tetapi tidak cukup dengan itu mengingat tingkat kemajemukan bangsa Indonesia yang tinggi, maka negara dan bangsa harus dijaga.[38]

b. *Nashb al-Imam*, wajib hukumnya, karena kehidupan manusia akan kacau (*fawdla/chaos*) tanpa adanya pemimpin, sesuai dengan ungkapan dalam *Ihya` 'Ulum al-Din*:

اَلدِّيْنُ وَ الْمُلْكَ تَوْأَمَانِ، فَالدِّيْنُ أَصْلٌ وَالسُّلْطَانُ حَارِسٌ، فَمَا لَا أَصْلَ لَهُ فَمَهْدُوْمٌ وَمَا لَا حَارِسَ لَهُ فَضَائِعُ

[38]KH Ma'ruf Amin, KH Ma'ruf Amin: Indonesia Negara Kesepakatan, dalam https://www. nu.or. id/post /read/93767/kh-maruf-amin-indonesia-negara-kesepakatan, diakses pada tanggal 15 Oktober 2019.

"Agama dan kekuasaan negara adalah dua saudara kembar. Agama merupakan fondasi, sedangkan kekuasaan negara adalah pengawalnya. Sesuatu yang tidak memiliki fondasi, akan runtuh, sedangkan sesuatu yang tidak memiliki pengawal, akan tersia-siakan"

Ungkapan semacam ini didukung oleh Syaikh al-Islam Taqi al-Din Ibn Taimiyyah dalam *as-Siyasah al-Syar'iyyah fi Ishlah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*:

إِنَّ وِلاَيَةَ أَمْرِ النَّاسِ مِنْ أَعْظَمِ وَاجِبَاتِ الدِّيْنِ، إِذْ لاَ قِيَامَ لِلدِّيْنِ إِلاَّ بِهَا

"Sesungguhnya tugas mengatur dan mengelola urusan orang banyak (dalam sebuah pemerintahan dan negara) adalah termasuk kewajiban agama yang paling agung. Hal itu disebabkan oleh tidak mungkinnya agama dapat tegak dengan kokoh tanpa adanya dukungan negara.

c. Islam tidak menentukan, apalagi mewajibkan suatu bentuk negara dan sistem pemerintahan tertentu bagi para pemeluknya,
d. *Khilafah* sebagai salah satu sistem pemerintahan adalah fakta sejarah yang pernah dipraktikkan oleh *al-Khulafa` al-Rasyidun*. *Al-Khilafah al-Rasyidah* adalah model yang sangat sesuai dengan eranya; yakni ketika kehidupan manusia belum berada di bawah naungan negara-negara bangsa (*nation states*). Masa itu umat Islam sangat dimungkinkan untuk hidup dalam satu sistem *khilafah*. Pada saat umat manusia bernaung di bawah negara-negara bangsa (*nation*

states), maka sistem *khilafah* bagi umat Islam sedunia kehilangan relevansinya,

e. Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah hasil perjanjian luhur kebangsaan di antara anak bangsa pendiri negara ini,
f. Umat Islam tidak boleh terjebak dalam simbol-simbol dan formalitas nama yang tampaknya islami, tetapi wajib berkomitmen pada substansi segala sesuatu sesuai dengan adagium yang populer di kalangan para ulama dikatakan:

اَلْعِبْرَةُ بِالْجَوْهَرِ لَا بِالْمَظْهَرِ

"Yang menjadi pegangan pokok adalah substansi, bukan simbol atau penampakan lahiriah."

اَلْعِبْرَةُ بِالْمُسَمَّى لَا بِالْاسْمِ

"Yang menjadi pegangan pokok adalah sesuatu yang diberi nama, bukan nama itu sendiri."

Dengan demikian, kelompok yang memiliki pandangan tentang *khilafah* di atas, menyatakan bahwa *khilafah* adalah peristiwa suksesi sebuah kepemimpinan. Karenanya, siapapun yang menjadi pemimpin atau penguasa menggantikan pemimpin sebelumnya adalah *khalifah*. Sesuai dengan denotasi kata *khalifah*, pemimpin yang baik maupun tiran, yang mendapatkan kekuasaan secara demokratis atau secara paksa bisa dilabeli *khalifah*. Kelompok ini meyakini pemimpin yang terpilih secara demokratis (Syura) dalam sebuah sistem negara yang

dibangun di atas kesepakatan adalah *khalifah* yang *rasyid*. Karena *khilafah* adalah kepemimpinan yang dipilih dengan *syura*, maka Presiden terpilih RI adalah *khalifah* tanpa perlu mendirikan negara berbasis *khilafah.*

A. *Khilafah* Menurut Muhammadiyah

Seraya mengutip Dhiya' ad-Din Ar-Rais, Ajat Sudrajat,[39] dalam tulisannya menyatakan bahwa ada dua istilah yang selama ini mengemuka berkaitan dengan *core*-nya politik Islam, yaitu *khilafah* dan *imamah*.[40] Meskipun diambil dari sumber yang sama, yaitu Al-Qur'an, tetapi dalam praksis politik yang berkembang di dunia Islam, istilah ini digunakan oleh dua kelompok yang secara politik dipandang berseberangan, yaitu *Sunni* dan *Syiah*. Jika ditelusuri lebih mendalam, maka kata *khilafah* dalam gramatika bahasa Arab merupakan bentuk kata benda verbal yang mensyaratkan adanya subyek atau pelaku yang aktif yang disebut *khalifah*. Kata *khilafah* dengan demikian menunjuk pada serangkaian tindakan yang dilakukan oleh seseorang, yaitu seseorang yang disebut *khalifah*. Oleh karena itu, menurut Ajat Sudrajat, tidak akan ada suatu *khilafah* tanpa adanya seorang *khalifah*.[41] Menurut Ganai, secara literal *khilafah* berarti penggantian terhadap pendahulu, baik bersifat individual maupun kelompok. Sedangkan secara teknis, *khilafah* adalah lembaga

[39]Ajat Sudrajat, "Khilafah Islamiyah dalam Perspektif Sejarah", dalam *Jurnal Informasi*, No. 2, XXXV tahun 2009, 2.

[40]Dhiya'a ad-Din ar-Rais, *Islam dan Khilafah.* Terj. Afif Muhammad., (Bandung: Pustaka, 1985), 124.

[41] Ajat Sudrajat, "Khilafah Islamiyah, 3. Baca juga, Ade Shitu-Agbetola. "Theory of al-Khilafah in The Religio-Political View of Sayyid Qutb", dalam *Hamdard Islamicus: Quartely Journal of Studies and Research in Islam*, Vol. XIV, No. 2, Summer, 1991, 25.

pemerintahan Islam yang berdasarkan pada Al-Quran dan Sunnah. *Khilafah* merupakan medium untuk menegakkan *din* (agama) dan memajukan *syariah*. Dari pandangan yang demikian, muncullah suatu konsep yang menyatakan bahwa Islam meliputi *al-din wa ad-daulah* (agama dan negara),[42] dimana keduanya tidak bisa dipisahkan, karena peran negara untuk menjaga berjalanya agama itu.

Telah dipahami bahwa kata *khalifah* sendiri berasal dari akar kata *khalafa* (*kh-l-f*), yang berarti menggantikan, mengikuti, atau yang datang kemudian memliki dua bentuk jamak, yaitu *khulafa* dan *khalaif*.[43] Menurut Quraish Shihab, masing-masing makna dari kata itu mengiringi atau sesuai dengan konteksnya. Misalnya ketika Allah menguraikan pengangkatan Nabi Adam sebagai *khalifah*, digunakan kata tunggal (Q.S. Al-Baqarah (2): 30), sedangkan ketika berbicara tentang pengangkatan Nabi Daud digunakan bentuk jamak (Q.S. Shad (38): 26).[44] Penggunaan bentuk tunggal pada kasus Nabi Adam menurut Quraisy Shihab cukup beralasan, karena ketika itu memang belum ada masyarakat manusia, apalagi baru pada tataran ide. Redaksi yang digunakannya adalah *"Aku akan mengangkat di bumi khalifah..."*. Sedangkan pada kasus Nabi Daud, digunakan bentuk jamak serta *past tense*, yaitu *"Kami telah mengangkat engkau khalifah..."*. Hal ini mengisyaratkan adanya keterlibatan pihak lain selain Allah dalam pengangkatan itu. Di sisi lain, dapat disimpulkan pula bahwa pengangkatan seseorang sebagai *khalifah* dapat dilakukan oleh seseorang

[42]Ade Shitu-Agbetola. "Theory of al-Khilafah, 59.

[43]Abu Bakar Muhammad bin al-Husain bin Duraid, al-Isytiqaq, (Mesir: Maktabah al-Khanijiy, tt), 127.

[44]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1996), 422-423.

selama itu masih dalam bentuk ide. Tetapi kalau akan diwujudkan dalam kehidupan sosial yang nyata, maka hendaknya dilakukan oleh orang banyak atau dengan melibatkan masyarakat.[45] Dari kedua ayat tersebut di atas dapat pula disimpulkan akan adanya unsur-unsur yang menyertai kekhalifahan seseorang. Unsur-unsur tersebut adalah:

1. *Khalifah*, yaitu orang yang diberi kekuasaan atau mandat,
2. Wilayah kekuasaan, dan
3. Hubungan antara *khalifah* dengan wilayah, dan hubungan *khalifah* dengan pemberi kekuasaan, yakni Allah.

Kekhalifahan seseorang dengan demikian dapat dinilai dari sejauhmana seorang *khalifah* memperhatikan hubungan-hubungan tersebut. Ketika seorang *khalifah* mempraktikkan semua tindakan-tindakannya itu, maka yang demikian itu dinamakan *khalifah*. Dalam konteks politik yang lebih populer, kata *khilafah* dapat diartikan dengan pemerintahan. Jadi, kalau ada istilah *Khilafah Islamiyah*, itu berarti Pemerintahan Islam atau lebih tepatnya pemerintahan yang ditegakkan berdasarkan syariat Islam.

Persoalan yang kemudian mengiringi pemerintahan Islam adalah mengenai bentuknya. Beberapa pemikir Muslim, seraya merujuk kepada sejumlah ayat dalam al-Quran, mengatakan bahwa bentuk pemerintahan bisa berbentuk kerajaan maupun republik.[46] Praktik yang terjadi

[45]*Ibid*.
[46]Ajat Sudrajat, "Khilafah Islamiyah, 4.

dalam perjalanan sejarah Islam memperlihatkan dua bentuk pemerintahan, yaitu:

a. Pemerintahan Islam yang berlangsung sepeninggal Nabi, yang disebut *Khulafa al-Rasyidin* (Abu Bakar, Umar ibn al-Khattab, Usman ibn Affan, dan Ali ibn Abi Thalib), barangkali sepadan dengan bentuk republik dalam konsep politik modern,[47]
b. Pemerintahan Umayyah, Abbasiyyah, sampai dengan Turki Usmani, dan pemerintahan Islam di wilayah yang lainnya, termasuk di Indonesia, adalah bercorak kerajaan atau monarki.[48] Ciri utama *Khulafa al-Rasyidin* adalah kekuasaan tidak bersifat keturunan (*hereditas*) dan satu sama lain tidak memiliki hubungan kekerabatan, sementara pemerintahan selanjutnya pergantian kekuasaannya berlangsung secara turun-temurun, meskipun tidak mesti antara bapak dan anak. Tidak jarang pula pergantian itu terjadi berdasarkan pada seberapa kuat pengaruh seorang anggota (pangeran) istana atas pusaran politik yang ada di istana atau pusat pemerintahan, sebagaimana yang diisyaratkan al-Qur'an dalam surat Ali 'Imran ayat 159:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

[47]*Ibid*.

[48]Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam.* Terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 17-18.

"Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya"

Substansi ayat di atas adalah senada dengan kandungan ayat yang memerintahkan untuk melakukan musyawarah, seperti dalam surat Asy-Syura ayat 38:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

"Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka".

Menurut Haikal dua ayat di atas tidak ada kaitannya dengan pemerintahan dan kedua ayat tersebut tidak menggambarkan sistem pemerintahan secara rinci pula. Nabi menyerahkan sepenuhnya urusan tersebut kepada umat Islam. Para ulama kemudian mengasosiasikan kenyataan ini dengan hadis yang berbunyi:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُوْرِ دُنْيَاكُمْ

"*Kalian lebih tahu tentang urusan dunia kalian.*"[49]

Bentuk suatu pemerintahan berkaitan erat dengan sejarah, kondisi, dan peristiwa yang mengiringi bangsa yang bersangkutan, misalnya negara Inggris adalah negara kerajaan sedangkan Amerika Serikat berbentuk republik. Demikian pula dengan pengalaman pemerintahan di dunia Islam, pada periode empat khalifah pertama misalnya, pemerintahannya cenderung berbentuk republik, sedangkan periode berikutnya berbentuk kerajaan. Dewasa ini, negara-negara di dunia Islam pun memiliki bentuk pemerintahan yang tidak seragam, ada yang mengambil kerajaan seperti Saudi Arabiya dan republic seperti Turki dan Pakistan dan lainnya. Tampaknya kedua bentuk pemerintahan ini sama-sama bisa diadopsi, akan tetapi yang terpenting adalah ditegakkannya syariat Islam atau prinsip-prinsip Islam yang mengarah pada kesejahteraan umat.

Menurut Din Syamsuddin, Wakil Ketua MUI dan mantan Ketua Umum Pengurus Pusat Muhammadiyah, menyatakan dalam al-Qur'an terpatri ayat yang menjelaskan bahwa manusia adalah *khalifah*/wakil Tuhan di muka bumi (*khalifatullah fil ardh*)[50] yang kemudian disepakati oleh ulama pramodern, modern

[49]Abu al-Hasan 'Ubaidillah bin Muhammad al-Salam, *Mir'atul al-Mafatih Syarh Misykat al-Mashabih,* (Banar al-Hindi: Idarah al-Buhust al'ilmiyah, 1984), 344.

[50]Al-Qur'an, surat al-Baqarah (2), ayat 30.

maupun kontemporer.[51] Pendirian *Khilafah* sebagai lembaga dan sistem politik sudah lama dikritik termasuk oleh Ibnu Khaldun (w. 1406), Abduh (w. 1905), dan Ali Abd Raziq (w. 1960), bahwa *khilafat* historis yang pernah ada setelah masa *Khulafaur Rasyidun* adalah sesungguhnya kerajaan, dan Islam tidak membawa konsep tentang bentuk/sistem pemerintahan tertentu. Maka, tidak ada kewajiban mendirikan *khilafah* sebagai lembaga politik-kekuasaan. Jika konsep *khilafah* sebagian kelompok semisal Hizbut Tahrir Indonesia dimaksud sebagai lembaga politik-kekuasaan, maka itu bukan merupakan kesepakatan jumhur ulama. Pendirian *khilafah* sebagai lembaga politik-kekuasaan pada era modern adalah tidak valid dan realistik, karena negara-negara Muslim sudah terbentuk sebagai negara-bangsa (*nation-state*) dalam bentuk atau sistem pemerintahan yg beragam.

Sebagai contoh Negara Pancasila adalah kesepakatan bangsa Indonesia, sebagaimana diketahui dari hasil Muktamar Muhammadiyah Tahun 2015 menegaskan Negara Pancasila sebagai *Darul Ahdi was Syahadah* atau Negara Kesepakatan dan Kesaksian.[52] Seluruh komponen bangsa harus menegakkannya, dan terhadap segala bentuk penyimpangan dan pelanggaran terhadap Pancasila harus diluruskan. Dalam hal ini, terdapat banyak bentuk penyimpangan, baik yang bersifat keagamaan seperti *khilafah* politik, maupun

[51]Hasanudin Aco, editor Tribunnews.com, "Din Syamsuddin: Antara Khilafah Modern dan Vatikan" dalam, https://www.tribunnews.com/tribunners/2017/07/15/din-syamsuddin-antara-khilafah-modern-dan-vatikan. Diakses pada tanggal 17 Juni 2019.

[52]*Ibid*.

isme-isme lain seperti komunisme, sekularisme, liberalisme, kapitalisme, dan berbagai bentuk ekstrimisme lainnya. *Khilafah* sebagai ajaran Islam yang mulia tidak boleh dinafikan khususnya oleh umat Islam. Pada konteks inilah, Din Syamsuddin kemudian menyatakan perlunya penafsiran baru yang kontekstual terhadap makna *khilafah*, khususnya dalam konteks NKRI yang berdasarkan Pancasila, dengan penafsiran sebagai berikut:[53]

a. *Khilafah* dapat dipahami membawa pesan kesatuan, persatuan, dan kebersamaan umat Islam secara nasional, maka di Indonesia dapat dan telah mengambil bentuk Majelis Ulama Indonesia/MUI yang dapat berfungsi sebagai organisasi payung atau tenda besar bagi seluruh umat Islam.
b. Secara global, *khilafah* sudah mengambil bentuk, pada tingkat pemerintahan, Organisasi Kerjasama Islam/OKI, dan pada tingkat umat, Liga Muslim Sedunia (Rabithah 'Alam Islamiy).
c. Pada kedua manifestasi *khilafah* tersebut, dengan esensi persatuan keumatan/ukhuwah Islamiyah, tidak boleh mengingkari, mengubah, atau mengganti sistem politik dan pemerintahan yg ada, yakni Negara Pancasila.

Dalam latar pemikiran Din Syamsuddin, konsep *khilafah* yang bersifat mondial dapat diwujudkan dalam bentuk persatuan dan kebersamaan umat Islam dalam kemajemukan warna kulit, bahasa dan budaya yang mencerminkan kesatuan visi kehidupan/peradaban

[53] *Ibid*.

global berdasarkan nilai-nilai Islam.[54] Menurut Din Syamsuddin, bagi umat Islam yang ingin membentuk *khilafah* mondial dapat meniru Vatikan dengan mentransformasi konsep *khilafah* ke dalam suatu lembaga mondial tanpa menegasi sistem nasional masing-masing negara (walau tidak semua Muslim mau bergabung). Meskipun demikian, diakui Din Syamsuddin, bahwa hal itu tidak mudah karena watak umat Islam, khususnya Sunni, kurang bersifat faternalistik dan sentralistik, serta otonomi/egoisme masing-masing bangsa bahkan organisasi sangat kuat. Namun, semangat Kekatholikan atau Budaya Vatikan yang mampu merajut kesatuan, persatuan, dan kebersamaan bagus ditiru. Mungkin, kekhalifah-Islamiyahan baru memerlukan "*unifying, moderating, and mediating force*" seperti itu. Menurutnya, itulah solusi terhadap masalah hubungan khilafah dan Negara Pancasila; khilafah tidak diabaikan tapi Negara Pancasila tetap ditegakkan.[55]

Secara nasional sikap Muhammadiyah terhadap isu khilafah di Tanah Air Indonesia dapat dilihat berdasarkan hasil Muktamar Muhammadiyah Tahun 2015 yang menegaskan Negara Pancasila sebagai *Darul Ahdi was Syahadah* atau Negara Kesepakatan dan

[54]Usulan Din Syamsuddin kepada umat Islam dan khususnya kepada Hizbut Tahrir utk mentransformasi "khilafah 'alamiyah" mereka ke dalam bentuk seperti Vatikan, yang ia sebut sebagai khilafah yang bersifat mondial atau Khilafah Kultural-Sivilisisional, yaitu Tata Dunia Baru (World Order) kemudian ramai diperbincangkan dan menjadikontroversi di tengah-tengah masyarakat Indonesia. Pada akhirnya, Din Syamsuddin bahkan menulis klarifikasi dan penjelasan tambahan mengenai "kegaduhan" tersebut dalam perjalanannya menghadiri Sidang Religions for Peace Internasional pada 02 April 2019. *Ibid*.

[55]*Ibid*.

Kesaksian[56] sebagaimana yang ditegaskan pula oleh TGH. Subhan Abdullah Acim yang mana konsep *khilafah* dalam persepetif Muhammadiyah adalah sebenarnya tidak berbeda dengan pandangan Nahdlatul Ulama (NU), bahkan pada akhir tahun 2018 lalu NU dan

[56]Kata "Kesepakatan dan Kesaksian" diambil dari pemahaman dalam beberapa ayat al-Qur'an, sebagaimana yang disampaikan dalam muqaddimah buku "Negara Pancasila" sebagai Dar Ahdi Wa Syahadah dengan ungkapan: "Allah Subhanahu Wa Ta'ala mengutus Nabi Muhammad s.a.w. untuk mendakwahkan Islam sebagai risalah yang membawa rahmat bagi semesta alam (QS *Al-Anbiya*: 107). Umat Islam sebagai kesatuan insan muslim di manapun berada berkewajiban menjalankan dan mendakwahkan ajaran Islam yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya sebagai wujud ibadah dan kekhalifahan untuk meraih kebaikan hidup di dunia dan akhirat (QS *Adz-Dzariyat*: 56; *Al-Baqarah*: 30, Hud: 61; dan *Al-Baqarah*: 201). Kewajiban mengemban misi Islam itu tidak pernah selesai dan harus terus dilakukan sebagai perwujudan kesaksian (*syuhada 'ala al-nas*) sepanjang hayat dalam kehidupan pribadi, keluarga, masyarakat, bangsa, dan ranah kemanusiaan universal. Muhammadiyah sebagai komponen strategis umat dan bangsa di Negara Republik Indonesia memiliki kewajiban kolektif dan telah berkiprah lebih satu abad untuk mendakwahkan Islam mengajak pada kebaikan, menyuruh pada yang makruf, dan mencegah dari yang munkar sebagaimana misi awal kelahirannya yang terkandung dalam Al-Quran Surat Ali Imran 104. Muhammadiyah berkomitmen untuk menjadikan umat Islam sebagai *khayra ummah* atau umat terbaik *(*QS *Ali Imran:* 110*)* yang tampil sebagai golongam tengahan (*ummatan wasatha*) dan berperan sebagai *syuhada 'ala al-nas* atau saksi bagi kehidupan umat manusia (QS *Al-Baqarah*: 143), 2 sehingga kehadirannya menjadi rahmat bagi semesta alam (QS *Al-Anbiya*: 107). Dalam kehidupan kebangsaan, Muhammadiyah dan umat Islam sebagai golongan mayoritas memiliki tanggungjawab besar dan utama untuk menjadikan negara Indonesia sebagai *Baldatun Thayyibatun Wa Rabbun Ghafur*, yakni negara yang baik dan berada dalam ampunan Allah (QS *Saba*: 15). Di dalam negara tersebut para penduduknya beriman dan bertaqwa sehingga diberkahi Allah (QS *Al-'Araf*: 96), mereka membangun negeri ini dengan sabaik-baiknya dan tidak membuat kerusakan (QS Al-Baqarah: 11, 60; *Ar-Rum*: 41; *Al-Qashash*: 77). Dengan demikian Muhammadiyah berkomitmen untuk terus bejuang memproyeksikan Indonesia menjadi Negara Pancasila yang maju, adil, makmur, bermartabat, dan berdaulat dalam lindungan Allah SWT" M. Din Syamsuddin dan Agung Danarto. Negara Pancasila Dar Ahdi Wa Asyahadah, (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2015), IV.

Muhammadiyah sudah menentukan sikap bahwa sistem *khilafah* selamanya tidak akan pernah bisa diterapkan di Indonesia karena banyak hal. Argumentasi yang dikemukakan oleh TGH. Subhan Abdullah Acim tentang konsep *khilafah* yang konotasi sebagai sebuah politik yang kemudian akan merubah falsafah bangsa Indonesia adalah cukup masuk akal, karena Indonesia dalam pandangan Muhammadiah Negara Indonesia dibentuk dalam negera kesepakatan **(دار العهد والشهادة)** yang harus dipatuhi menuju kebaikan yang sesuai dengan sabda Rasulullah:[57]

الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلاَّ شَرْطًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلاَلا

Kesepakatan yang dibuat itu adalah bertujuan untuk mencapai satu tujuan yang murni, yaitu kemashlatan bersama yang disebut dengan istilah " مصالح العباد" karena disana adanya hikmah,[58] baik bagi Muslim atau non-Muslim dalam berkehidupan bersama dalam bingkai tekad cinta tanah air, yaitu "حب الوطن"[59] dalam kemajmukan yang dibalut dalam sistem demokrasi (syura); dan menegakkan keutuhan dan kedaulatan, kebersamaan, persaudaraan, saling bantu, dengan seluruh komponen bangsa untuk meneguhkan integrasi nasional dalam suasana yang damai, persaudaraan, dan

[57]Abu Bakar Ahmad bin al-Husain bin 'Ali al-Baehaqiy, *al-Sunan al-Kubra wa Zailih al-Jauhar al-Nuqa*, (Haidar Abar: Majlis Dairah al-Ma'arif al-Nizhamiyah, 1344 H), jilid VII, 248.

[58] Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syauaniy, Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq Min 'Ilm al-Ushul, (ttp: Dar al-Kitab al-'Arabiy, 1999),

[59] Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Usaimin, Syarh Riyadh al-Shalihin, (ttp: tnp, tt).

saling berbagi untuk persatuan dan kemajuan bangsa, serta kerjasama dalam meneguhkan NKRI". Selannjutnya, bahwa khilafah secara cultural adalah dapat diterima, karena makna khilafah baginya adalah kepemimpinan dari level yang paling rendah sampai ke level paling tinggi, bahkan semua orang dapat menjadi pemimpin atau imam atau *khalifah* yang disebut *ra'in* (pemimpin) sesuai dengan hadis berikut:[60]

كُلُّكم راعٍ وكُلُّكم مسؤولٌ عن رعيته

Namun bila khilafah diterjemahkan dalam arti structural, maka hal ini yang ditolak oleh TGH. Muhammaq Iqbal, karena tidak sesuai dengan kepribadian NKRI, [61] dan juga bahwa Presiden Indonesia bisa disebut sebagai *khalifah* untuk konteks Indonesia, sebab ia sebagai al-Imam 'A'zham (pemimipin besar) sering disebut RI-1 sesuai ungkapan berikut:[62]

---

[60]Abu al-Fadhal Ahmad bin 'Ali bin Muhammadbin Ahmad bin Hajar al-'Asqalaniy, Ithraf al-Musnad al-Mutalliy bi Athraf al-Musnad al-Hambaliy, (dimasyq: Dar al-Kutub al-Thayyib, tt), jilid III, 550.

[61]Kepibadian NKRI adalah kepribadian atau sifat yang terlihat dalam perilaku seseorang atau sebuah bangsa Indonesia yang membuatnya berbeda dari bangsa lainnya sebagai karakteristik pribadinya dengan wilayahnya secara sosiologis antropologis yang mengikat ras, suku, sejarah, adat budaya dan juga agama atau sebuah keyakinan yang disebut ikatan primordial. Kepribadian bangsa NKRI memiliki ciri-ciri perilaku maupun karakteristik yang terlihat dalam kehidupan suatu masyarakat dalam sebuah kesatuan nasional. Lihat dalam https://guruppkn.com/pancasila-sebagai-kepribadian-bangsa diakses pada tanggal 20 Oktober 2019.

[62]Syamsuddin Abu al-Aun Muhammad bin Ahmad bin Salim al-Safarainiy al-Hambaliy, *Lawami' al-Anwar al-Bahiyyah wa Sawathi' al-Asrar al-Atsariyah li Syarh al-Durrah al-Mudhiyyah fi Aqd al-Firqah al-Mardhiyah*, (Dimasyq: Mi\uassah al-Khafiqain, 1992), jilid II, 416.

نَصْبُ ٱلإِمَامِ ٱلأَعْظَمِ فَرْضُ كِفَايَةٍ

Tegasnya, bahwa bahwa konsep *khilafah* yang diterjemahkan dapat dibagi menjadi dua; yaitu khilafah yang berarti khilafah cultural dan khilafah structural. Khilafah cultural ini dapat disematkan kepada siapapun karena ia menjadi pemimpin bagi dirinya, namun khilafah structural adalah sulit dilakukan di NKRI, karena Indonesia sudah menjadi Negara Kesepakatan yang disebut dengan istilah *Dar al-Ahdi Wa al-Syahadah*, dimana kata syahadah (persaksian)[63] untuk menjadi umat yang terbaik "khair ummat"[64] dalam hubungan antara sesama. Karena itu, kedudukan presiden di Indinonesia dapat disebut sebagai *khalifah*, [65] dan sebab itu tidak perlu ada negara di atas negara dalam arti khilafah yang akan merubah yang sudah mapan dan baik sebagai negara kesepakatan yang berlandasan pada Pancasila saja sudah sangat syariah karena ajaran syariat Islam sudah bisa diamalkan, terutama dalam ajaran pokok.

B. *Khilafah* Menurut Tuan Guru Nahdlatul Wathan (NW) di Lombok

Organisasi **Nahdlatul Wathan** (NW) merupakan salah satu organisasi yang memberikan pengaruh besar kepada masyarakat Lombok khususnya dalam sikap

---

[63]al-Qur'an surat al-Baqarah (2) ayat 143: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

[64]Al-Qur'an surat Ali Imran (3) ayat 110:كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاس

[65] Wawancara dengan TGH. Falahuddin, 18 Agustus 2019.

keberagamaan. Salah satu konsep yang tidak lepas dari sikap adalah masalah khilafah yang menjadi salah perbincangan masyarakat luas, bahwa konsep khilafah ini diwaspadai dalam tatanan kebernegaraan di Indonesia. Berdasarkan hal ini, maka informasi terkait dengan konsep khilafah menurut dengan TGH. Zaenal Arifin,[66] bahwa *khilafah* secara bahasa dengan makna kata dasar (*mashdar*)[67] dalam bahasa Arab yang berasal dari kata "**خلف**" yang dapat berarti membelakangai, menggantikan, mempimpin,[68] yang disebut juga dengan istilah *al-Imarah* (pemerintahan), sebagaimana yang didefinisikan oleh ulama'dengan ungkapan sebagai berikut:[69]

اَلْإِمَارَةُ هِيَ الرِّئَاسَةُ الْعُلْيَا فِيْ دَوْلَةٍ مِنَ الدُّوَلِ، أَوْ فِيْ بَلَدٍ مِنَ الْبُلْدَانِ.

Imarah adalah pemimpin tinggi dalam suatu negara dalam beberapa negara atau satu daerah dalam beberapa daerah), al-Imamah (kepemipinan).

[66] Wawancara dengan TGH. Zaenal Arifin pada 14 Agustus 2019.

[67]Wazair al-AUqaf wa al-Syu'un al-Isalamiyah, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyah al-Kuaitiyah*, (al-Kuait, Dar al-Salasil, 1427), jilid VI. H. 196

[68] Abu al-Qasim Muhammad bin Umar bin Ahmad al-Zamahsyariy, *Asas al-Balagah*, (ttp. tp, tt), 122.

[69]Su'ud bin Abd al-'Ali al-Barudiy al-'Atibiy, al-Mausu'ah al-Jinaiyah al-Islamiyah al-Muqaranah bi al-Anzhumah al-Ma'mul Biha Fi al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, (Riyadh: ttp, 1427 H), hlm. 143 dan lihat juga pada Ibnu 'Abidin, Radd al-Mukhtar 'Ala al-Durr al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Abshar Fiqh Abu Hanifah, (Baerut: Dar al-Fikr, 2000), 547.

Definisi ini adalah senada dengan apa yang didefinisikan oleh Ibnu 'Abidin dengan ungkapan sebagai berikut:[70]

رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي

"Kepemimpinan umum dalam urusan agama dan dunia sebagai pengganti "Nabi".

Karena itu, kata *khilafah* diberikan definisi secara istilah dengan makna pemimpinan yang berdasarkan pada ajaran Islam yang secara oprasional dapat diartikan sebagai media bercirikan tiga cirri berikut: pertama bahwa *khilafah* bersumber pada al-Qur'an dan al-Sunnah yang dilaksanakan secara konsisten dan menyeluruh dalam segala aspek pemerintahan, kedua bahwa pemilihan pemimpin dari kalangan Muslim yang dapat menjalankan konsep Islam dalam menjalankan pemerintahan, dan ketiga pemilihan parlemen dengan memilih calon anggota legislative yang diyakini dapat menyalurkan aspirasi dan kepentingan yang berkaitan dengan usaha pengejawantahan nilai-nilai Islam dalam kehidupan bernegara".[71]

Sementara dalam system *khilafah* (kepemimpinan) dapat dilakukan dengan 2 (dua) cara: pertama pemilihan secara langsung, pemilih mengajukan pilihannya melalui pemilu seperti pemilihan Umar bin Abdul Aziz sebagai *khalifah*, dan kedua adalah tidak langsung, yakni pemilihan

[70]Ibnu 'Abidin, Radd al-Mukhtar 'Ala al-Durr al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Abshar Fiqh Abu Hanifah, (Baerut: Dar al-Fikr, 2000), 547.

[71]Wawancara dengan TGH. Zaenal Arifin pada 14 Agustus 2019.

oleh atau melalui perwakilan (أهل الحل و العقد) yang berhak memutuskan perkara untuk kepentingan ummat, seperti kasus pemilihan Abu Bakar sebagai *khalifah* dan boleh juga dengan cara pengusulan pmimpin umat atau diusulkan oleh *khalifah* yang sebelumnya seperti pemilihan Umar bin Khattab sebagai *khalifah*" yang kemudian disebut Amir al-Mukminin.[72] Namun terkait dengan sistem pemerintahan dalam negara modern sekarang ini, di masa *nation state* istilah *khalifah* tidak lagi digunakan secara terbuka karena perkembangan negara modern menuntut adanya penyesuaian dengan sebutan-sebutan seperti presiden, perdana menteri dan lain-lain, sehingga konsep *khilafah* dalam makna memang luas, yaitu salah satu tugas manusia di dunia ini menjadi *khalifah*, seperti Nabi Adam dan manusia sebagai keturunan beliau, "*khalifatullah fil ardi*",[73] maka dalam konteks ini manusia adalah *khalifah*. Tetapi, bukan *khalifah* dalam makna dan konsep *khilafah* secara politis yang pernah ada yang dikenal istilah دار الاسلام (daerah yang dipimpin oleh orang Muslim), دار الحرب(daerah yang dipimpin oleh orang kafir).[74]

Dalam catatan historis saat itu, harus diakui bahwa konsep *kekhalifahan* dalam bernegara memang membawa maslahat saat itu. Kini, setelah negara Islam khususnya, dan dunia umumnya terbagi dalam bingkai *nation state,* teritorial yang jelas, maka konsep *khilafah* itu sudah kehilangan konteksnya untuk di-*tatbiq* karena sudah tidak maslahat dan relevan lagi jika untuk diterapkan di tengah

[72]Abu Bakar Muhammad bin Khalaf bin Hayyan bin Shadaqah al-Dhabbiy al-Bagdhadiy al-Mulaqqab bi al-Waqi', (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1947), 56.

[73]al-Qur'an al-Baqarah (2), ayat 29.

[74]Abu al-Baqa' Ayub bin Musa al-Husaini al-Kufuwiy, Kitab al-Kulliyat, (Baerut: Muassah al-Risalah, 1998), 451.

situasi dan kondisi bernegara saat ini. Apalagi jika *khilafah* dipahami bahwa umat Islam sedunia di bawah satu pemimpin seluruh dunia, maka ini dapat dikatakan sebagai proyek *khilafah* dan hla ini mustahil. Negara Indonesia merupakan kesepakatan untuk menggunakan azas Pancasila dan Undang-Undang Dasar 45 yang tidak terlepas dari ijtihad para ulama terdahulu. Hal-hal pokok dalam agama sudah dirumuskan, tuangkan dan dikristalisasikan dalam Pancasila dan UUD, sehingga jika dicacah dan dibelah maka intisarinya tidak ada yang bertentangan dengan prinsip Islam dan Syariah.

Lebih dari itu, menurut TGH. Said Gazali,[75] salah seorang tokoh ulama dari kalangan Nahdlatul Wathan, jika di Indonesia berdiri satu *khalifah*, dengan menunjuk satu imam besar, maka itu tidak bisa dikatakan sebagai *khalifah* sebagaimana tujuan awal sistem *khilafah* yang mensyaratkan adanya *khalifah* tunggal se-dunia, bukan hanya satu negara saja. Jika ada, maka itu hanya sebutan saja, sama seperti sebutan Sultan, raja, atau Presiden, dan tidak mencerminkan *khalifah* sebagaimana makna politis ke-khalifahan yang global-sentralistik. Jadi, dengan sendirinya konsep *khalifah* dan *khilafah* yang dimaksud tertolak.[76] Oleh karena itu, kalau ada di Indonesia misalnya ada satu *khalifah*, ada imam besar umat Islam, itu bukan *khalifah* namanya. Negara Indonesia juga sudah bersepakat sejak awal untuk hidup bernegara di bawah Pancasila dan UUD, Islam mengajarkan *aufu bil 'uqud,* di level internasional melalui PBB kita bersepakat juga bahwa setiap negara resmi diakui dan berdaulat, *nah* kalau

[75]Wawancara dengan TGH. Said Gazali tanggal 14 Juni 2019.
[76]*Ibid*.

kemudian seorang menciptakan sistem baru di tengah-tengah negara yang sudah bersepakat tadi, maka itu berarti melanggar bahkan mengkhianati kesepakatan mulia tadi. Lebih dari itu, semua yang terjadi di atas bumi ini kan memang adalah skenario Allah, *sunnatullah*. Dulu dunia cocoknya dengan sistem *khilafah*, kemudian setelah kolonialisme negara-negara bangsa muncul dan diakui, termasuk Indonesia yang sudah seperti ini ya sudah merupakan skenario Allah. Jadi, tidak bisa balik lagi ke zaman dulu untuk diterapkan di zaman sekarang. Tidak cocok. Yang paling penting adalah bagaimana mengisi keadaan-keadaan tadi dengan nuansa keislaman dan kesyariahan, dan ummat Islam memilih bersepakat dalam NKRI, Pancasila dan UUD 1945 yang diintisarikan dari ijtihad para ulama.[77]

Penutup

Dari bahasan yang sudah dilalui dapat disimpulkan bahwa: pertama secara umum dari ulama' ketiga organisasi; Nahdhatul Ulama', Muhammadiyah dan Nahdhatul Wathan di Lombok menyepakati bahwa makna dari *khilafah* secara bahasa adalah kepemimpinan. Karena itu, orang dapan menjadi pemimpin baik bagi dirinya, maupun dalam bidang tertentu, dan juga kata *khilafah* bisa bermakna *imarah* (pemerintahan), *imamah* (kepemimpinan). Kedua, *khilafah* dengan makna khusus sebagai system adalah diakui oleh masing-masing ulama' dari organisasi NU, Muhmmadiyah dan NU untuk masa lalu sebagai bentuk rival dari imparium masa lalui. Namun, pada saat ini khilafah sebagai system untuk saat ini adalah tidak diakui, karena kenyataan masing-masing negara sudah berubah

[77]Wawancara dengan TGH. Said Gazali, pada 28 Agustus 2019.

menjadi negara nation, republic dan lainnya. Dari sebab itu, khilafah yang diusung oleh HTI dan lainnya adalah ditolak, terutama dalam kontek keindonesiaan, karena negara Indonesia disebut sebagai negara kesepatakan atau *Dar al-Misthaq* (negeri kesepakatan) bagi ulama' NU dan Dar al-Ahdi wa al-Syahadah (negeri perjanjian dan kesesaksian) bagi Muhammadiyah dan bagi Nahdahtul Wathan tidak memiliki istilah, namun menolak juga khilafah, karena Indonesia memberikan kebebasan dalam menjalankan ajaran agama. Disamping itu, tiga organisasi mengakui kedudukan presiden sebagai *khalifah* bagi suatu negara dalam system republic.

Daftar Pustaka

Abu al-Qasim Muhammad bin Umar bin Ahmad al-Zamahsyariy, *Asas al-Balagah*, ttp. tp, tt

Alauddin Abi al-Hasan 'Ali bin Sulaiman al-Mardawiy al-Hambali, *al-al-Tahbir Syarh al-Tahyir fi Ushul al-Fiqh*, Riyadh: Maktabah al-Rasyd, 2000.

Abdurrahman bin Abi Bakar al-Suyuthiy, al-Asybah wa al-Nazhair, Baerut: Dar al-Kutub al-'Imiyah, 1403 H. https://www.porosilmu.com/2016/12/daftar-pemberontakan-di-indonesia-pasca.html

Abu al-Baqa' Ayub bin Musa al-Husaini al-Kufuwiy, Kitab al-Kulliyat, Baerut: Muassah al-Risalah, 1998.

Abu al-Fadhal Ahmad bin 'Ali bin Muhammadbin Ahmad bin Hajar al-'Asqalaniy, Ithraf al-Musnad al-Mutalliy bi Athraf al-Musnad al-Hambaliy, Dimasyq: Dar al-Kutub al-Thayyib, tt.

Abu al-Hasan 'Ubaidillah bin Muhammad al-Salam, *Mir'atul al-Mafatih Syarh Misykat al-Mashabih,* (Banar al-Hindi: Idarah al-Buhust al'ilmiyah, 1984

Abu al-Qasim Muhammad bin Umar bin Ahmad al-Zamahsyariy, *Asas al-Balagah*, ttp. tp, tt.

Abu Bakar Ahmad bin al-Husain bin 'Ali al-Baehaqiy, *al-Sunan al-Kubra wa Zailih al-Jauhar al-Nuqa*, , Haidar Abar: Majlis Dairah al-Ma'arif al-Nizhamiyah, 1344 H.

Abu Bakar Muhammad bin al-Husain bin Duraid, al-Isytiqaq, Mesir: Maktabah al-Khanijiy, tt,

Abu Bakar Muhammad bin Khalaf bin Hayyan bin Shadaqah al-Dhabbiy al-Bagdhadiy al-Mulaqqab bi al-Waqi', Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1947.

Abu Zakariya Yahya bin Syraf bin Mury al-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim bin al-Hajjaj*, Baerut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabiy, 1392.

Ade Shitu-Agbetola. "Theory of al-Khilafah in The Religio-Political View of Sayyid Qutb", dalam *Hamdard Islamicus: Quartely Journal of Studies and Research in Islam*, Vol. XIV, No. 2, Summer, 1991,

Agung Danarto. Negara Pancasila Dar Ahdi Wa Asyahadah, (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2015

Ahmad bin Ali bin Hajar Abual-Fadhal al-Asqlaniy al-Syafi'i, *Fath al-Bary Syarh Shahih al-Bukhariy,* Baerut: Dar al-Ma'rifat, 1379 H.

Ahmad Iwan Zunaih, "Khilafah: Sistem Pemerintahan yang Profan". *Jurnal Ummul Qura Vol IV, No. 2, Agustus 2014*

Ahmad Muzammil dalam "Waliyy al Amr al Dlaruri bi al Syaukah di https://www.caknun.com/2016/waliyy-al-amr-al-dlaruri-bi-al-syaukah/

Ajat Sudrajat, "Khilafah Islamiyah dalam Perspektif Sejarah", dalam *Jurnal Informasi*, No. 2, XXXV tahun 2009. Dhiya'a ad-Din ar-Rais, *Islam dan Khilafah.* Terj. Afif Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985.

Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, ttp: tnp, tt

al-Qur'an
al-Syaekh Muhammad Rasyid Ridho, al-Khilafah, Mesir: al-Zahra' li a'lam al-Arabiy, tt.
al-Syaekh Muhammad Rasyid Ridho, al-Khilafah, Mesir: al-Zahra' li a'lam al-Arabiy, tt),
Baidhowi, "Khilafah dalam Konteks Negara Pancasila", dalam *Seminar Nasional Hukum,* Vol. 2 Nomor 1 Tahun 2016, Fakultas Hukum Universitas Negeri Semarang.
H. Nilda Hayati, Konsep Khilafah Islamiyah Hizbut Tahrir Indonesia (Kajian Living al-Qur'an Perspektif Komuniakasi) dalam jurnal Epistemé, Vol. 12, No. 1, Juni 2017
Hasanudin Aco, editor Tribunnews.com, "Din Syamsuddin: Antara Khilafah Modern dan Vatikan" dalam, https://www.tribunnews.com/tribunners/2017/07/15/din-syamsuddin-antara-khilafah-modern-dan-vatikan.
Henny Yusalia, *Dinamika Penerapan Khilafah Sebuah Tinjauan Sosio-Historis*" Jurnal, (Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Raden Fatah Palembang, 2016), *Wardah: Vol. 17 No. 2/Juli-Desember 2016*
http://khanza-aulia21.blogspot.com/2011/06/polemik-penetapan-status-presiden.html
https://travel.dream.co.id/destination/turis-dari-5-negara-ini-paling-banyak-kunjungi-indonesia-180209r.html
https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180904081241-20-327370/panitia-sebut-tak-ada-penolakan-pada-abdul-somad-di-malang
https://www.dictionary.com/browse/demos
https://www.merdeka.com/uang/april-2018-bps-catat-jumlah-turis-kunjungi-indonesia-capai-130-juta.html

https://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2013/08/15/26277/ustadz-baasyir-indonesia-berhukum-thaghut-umat-islam-dilarang-patuh

Ibnu 'Abidin, Radd al-Mukhtar 'Ala al-Durr al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Abshar Fiqh Abu Hanifah, (Baerut: Dar al-Fikr, 2000), hlm, 547

KH Ma'ruf Amin, KH Ma'ruf Amin: Indonesia Negara Kesepakatan, dalam https://www. nu.or. id/post /read/93767/kh-maruf-amin-indonesia-negara-kesepakatan.

Khalid ibrahim jinda. *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah Tentang Pemerintahan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti 1999.

M. Daud Silalahi, *Pengaturan Hukum Lingkungan Laut Indonesia dan Implementasinya Secara Regional*, Sinar Harapan, Jakarta, 1992

M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996

Miftahul Ilmi dengan judul Persepsi Ulama' NU tentang Sistem Khilafah *Studi Kasus Ulama NU Kota Semarang, Skripsi (Fakultas* Syari'ah IAIN Walisongo, Semarang.

Mochamad Parmudi, M.Si., Laporan Hasil Penelitian Individual Islam dan Demokrasi di Indonesia: (Dalam Perspektif Pengembangan Pemikiran Politik Islam), IAIN Wali Songo Semarang 2014.

Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syauaniy, Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq Min 'Ilm al-Ushul, ttp: Dar al-Kitab al-'Arabiy, 1999.

Muhammad bin Islam'il Abu Abdillah al-Bukhary al-Ju'fiy, *al-Adab al-Mufrad al-Bukhariy*, Baerut: Dar al-Bisyarah, 1989.

Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Usaimin, Syarh Riyadh al-Shalihin, ttp: tnp, tt.

Muhammad bin Umar Bahraq al-Hadhramiy al-Syafi'iy, Hada'iq al-Anwar wa Mathali' *al-Asrar fi Sirah al-Nabiy al-Mukhtar*, (Baerut: Dar al-Hawi, 1998.

Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam.* Terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993

Muhsin Labib, "Memahami Khalifah dan Khilafah", diakses melalui laman website: https://geotimes.co.id/komentar/memahami-khalifah-dan-khilafah/

Mulhendri bertemakan, Skripsi, "Perbandingan Sistem Khilafah Antara Taqiyuddin al-Nabhani dan Abu al-'Ala al-Maududi" (Fakultas Adab, UIN Sunan Kalijaga, 2009)

Nihaya M, *Demokrasi Dan Problematikanya Di Indonesia,* Sulesana, *Volume 6 Nomor 2 Tahun 2011,* Jurusan Pemikiran Islam, Fakultas Ushuluddin & Filsafat, UIN Alauddin Makassar-Gowa, Jl. St.Alauddin Lorong Salemba No 95 Makassar.

Nukhbah Min al-Ulama', *Kitab Ushul al-Iman Fi Dhau' al-Kitab Wa al-Sunnah*, al-Mamlakah al-Arabiyah al-Su'udiyah, Wazair al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Uqaf Wa Dakwah Wa al-Irsyad, 1421H

Oksep Adhayanto, *Khilafah Khilafah Dalam Sistem Pemerintahan Islam*, Jurnal, 80 Jurnal Ilmu Politik dan Ilmu Pemerintahan, Vol. 1, No. 1, 2011

Oleh Nadirsyah Hosen, *Tidak Ada Istilah Khilafah dalam Al-Qur'an*, dalam https://www.nu.or .id/post/ read / 104263 /tidak-ada-istilah-khilafah-dalam-al-quran.

Parsudi Suparlan, Bhinneka Tunggal Ika: Keanekaragaman Sukubangsa atau Kebudayaan?, Journal, Antropologi Indonesia, 72, 2003.

Sambutan KH Ma'ruf Amin dalam acara Sillaturrahmi ke Pondok Pesan https://www. suarantb.com /lombok.barat 2019/10/ 278285/ Kunjungi. Ponpes.Islahuddiny, Wapres.Terpilih.Ajak .Ulama.dan .Santri. Jaga.Persatuan

Su'ud bin Abd al-'Ali al-Barudiy al-'Atibiy, al-Mausu'ah al-Jinaiyah al-Islamiyah al-Muqaranah bi al-Anzhumah al-Ma'mul Biha Fi al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, Riyadh: ttp, 1427 H.

Syamsuddin Abu al-Aun Muhammad bin Ahmad bin Salim al-Safarainiy al-Hambaliy, *Lawami' al-Anwar al-Bahiyyah wa Sawathi' al-Asrar al-Atsariyah li Syarh al-Durrah al-Mudhiyyah fi Aqd al-Firqah al-Mardhiyah*, Dimasyq: Mi\uassah al-Khafiqain, 1992.

Syamsuddin Abu al-Aun Muhammad bin Ahmad bin Salim al-Safarainiy al-Hambaliy, *Lawami' al-Anwar al-Bahiyyah wa Sawathi' al-Asrar al-Atsariyah li Syarh al-Durrah al-Mudhiyyah fi Aqd al-Firqah al-Mardhiyah*, Dimasyq: Mi\uassah al-Khafiqain, 1992.

Taufiq bin Abd al-'Aziz al-Sadiriy, al-Islam wa al-Dustury, Manidah: Wakalat al-Mathbu'ah wa al-Bath al-'Ilmiy, 1425H.

Tobias Gombert dkk, Buku Bacaan Sosial Demokrasi, (Friedrich-Ebert-Stiftung Akademie für Soziale Demokratie, ISBN 978-979-19998-7-8, tt.

ttps://nasional.kompas.com/read/2017/05/08/14382891/ini.alasan.pemerintah.bubarkan.hizbut.tahrir.indonesia

Ulil Hadrawi, "Khilafah dalam Pandangan NU" dalam laman website: https:// www.nu.or.id/post/read/55557/khilafah-dalam-pandangan-nu.

Wahbah al-Zuhailiy, *al-FIqh al-Islamiy Wa Adillatuh*, Dimasyq: Dar al-Fikr, 1994.

Wahyu Irwansyah Tambunan Gerakan Politik S.M. Kartosoewirjo (DI/TII 1949 – 1962) Jurnal POLITEIA|Vol.6|No.1|Januari 2014 ISSN: 0216-9290.

Wawancara TGH. Masnu Thohir

Wawancara dengan TGH. Said Gazali

Wawancara dengan TGH. Zaenal Arifin

Wawancara TGH. Subhan Abdullah Achim

Wawancara TGH. Shohimun Faishol

Wawancara TGH. Muhammad Iqbal

Wazair al-AUqaf wa al-Syu'un al-Isalamiyah, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyah al-Kuaitiyah*, al-Kuait, Dar al-Salasil, 1427.

LIVING SUFISM:
PARADIGMA, EKSISTENSI, DAN KONTEKSTUALISASI

Prof. Dr. H. Ahmad Amir Aziz, M.Ag.

A. *Living Sufism*: Sebuah Perspektif

Term *living sufism* memiliki sandaran pada konsep yang lebih luas, yaitu *living Islam.* Sejauh ini *living Islam* diartikan sebagai "Islam yang hidup di masyarakat" atau "kehidupan Islam di masyarakat".[78] Istilah ini mengemuka sebagai wacana untuk menggulirkan Islam berdasarkan fakta yang hidup di tengah publik, bukan Islam yang termaktub sebagai sebuah doktrin. Sama halnya dengan dua term yang saling diperhadapkan: tekstual vs kontekstual, normatif vs historis. Sebagai sebuah

[78] H. Zuhri, "Living Islam: Apa Dan Mau Ke Mana?," *Living Islam Journal of Islamic Discourses* 1, no. 1 (2018): 1–30, https://doi.org/https://doi.org/10.14421/lijid.v1i1.1530.

konsep, gagasan *living Islam* mengemuka menyusul lahirnya buku-buku dan artikel sejumlah penulis, misalnya Akbar S. Ahmad, Magnus Marsden, Herry Nurdi, dan Fida Sanjakdar. Dari karya-karya tersebut dapat dipahami bahwa *living Islam* merupakan penggambaran atas keseharian Islam *(Islam Today)* dalam konteks ruang dan waktu tertentu pada suatu masyarakat.

Dari term tersebut muncul *living Qur'an,* yang diinterpretasikan sebagai makna yang diberikan masyarakat terhadap al-Qur'an dan bagaimana makna ini diaktualisasikan. Dengan kata lain, ia merupakan "al-Qur'an yang hidup," al-Qur'an yang mewujud dalam kehidupan sehari-hari mereka.[79] Jamal Khwaja yang menulis buku *Living the Qur'an: In Our Time* (2012), berusaha menggabungkan wawasan teologis dan filosofis untuk mempelajari semantik al-Qur'an dan visinya. Karya ini menjelaskan mengapa agama tradisional telah gagal merespon secara memadai terhadap tantangan yang ditimbulkan oleh modernitas. Ia juga berusaha untuk mengenali hubungan intim antara perjuangan umat Islam untuk menjalankan al-Qur'an secara otentik dan banyak dilema etika dan moral yang dihadapi setiap hari dalam kehidupan seseorang. Karya ini mengeksplorasi prinsip-prinsip dasar Islam yang menekankan rasa saling menghormati dan kerja sama di antara semua orang, sehingga membantu menumbuhkan identitas Islam yang hidup dalam lingkungan global multikultural yang saling bergantung dan multibudaya saat ini.[80]

Ada pula konsep *living sunnah,* yang oleh Fazlur Rahman (1919-1988) sebagai penggagasnya, disebut sebagai sebuah

---

[79] Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Qur'ān: Beberapa Perspektif Antropologi," *Walisongo* 20, no. 01 (2012): 235–60, https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21580/ ws.20.1.198.

[80] Jamal Khwaja, *Living the Qur'an in Our Time* (New Delhi: Sage Publication, 2012).

konsep hukum tingkah laku baik fisik ataupan mental. Seperti dikatakannya, "*What we want now to do is recast hadith in to living sunnah term by historical interpretation so that we may be able to derive norms from it for ourselves through an adequate ethical theory and its legal reembodient*".[81] Dengan pernyataan ini Rahman menghendaki adanya upaya penuangan kembali hadis-hadis Nabi dalam bentuk *living Sunnah.* Yang dimaksudkannya adalah langkah untuk menghidupkan nilai-nilia hadis ke dalam konsep Sunnah yang mampu mengadaptasi hal-hal baru dan relevan sesuai kebutuhan dan tatangan masyarakat muslim kontemporer.

Gambaran di atas menunjukkan bahwa suatu konsep disandingkan dengan term *living,* dikandung maksud sebagai bentuk pengungkapan atas fenomena yang tengah terjadi, dialami, dihayati, atau dihidupkan oleh suatu komunitas. Lalu bagaimana dengan term *living sufism,* apa makna dan cakupannya? Setidaknya ada 2 referensi yang dapat diacu.

Pertama, S. Hossein Nasr pernah menerbitkan buku *Living Sufism* (1980) yang merupakan kumpulan tulisan-tulisannya seputar tasawuf yang pernah terbit di sejumlah jurnal ilmiah.[82] Pada bagian awal buku ini menyajikan beberapa aspek yang prinsipil dari tasawuf seperti hakikat jiwa, damba mistik, jalan kerohanian, tujuan tasawuf, dan ajaran kaum sufi. Bagian kedua menerangkan perihal masalah-masalah yang timbul dalam sejarah Islam dan tasawuf seperti guru sufi, tingkatan keronanian, kemanusiaan dan kosmos. Sedangkan bagian ketiga memuat persoalan masa kini yang dihadapi dunia modern pada umumnya dan dunia Islam khususnya, yaitu persoalan-persoalan yang penyelesaiannya tergantung pada pemahaman dan

[81]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), 80.

[82] Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufim* (London: HarperCollins, 1980).

pemakaian prinsip-prinsip tasawuf secara keseluruhan. Dilihat dari keseluruhan isi buku, penamaan *living sufism* sebagai judul mengisyaratkan luasnya cakupan yang dituju, yaitu aspek-aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis tasawuf itu sendiri. Penggambaran multi aspek tasawuf mulai dari dimensi kesejarahan, pertumbuhan kehidupan mistisisme Islam, hakekat spiritualitas muslim, hingga metafisika sufi. Nasr juga memotret posisi dan peran penting guru sufi sebagaimana diungkap dalam kesusastraan sufi Persia, mengungkap tasawuf pada abad ketujuh dan mazhab Ibn 'Arabi, dan juga hubungan Syi'ah dan tasawuf. Dia juga menegaskan signifikansi tasawuf di era modern dan menyinggung perhatian sarjana Barat atas kajian-kajian mereka di seputar mistisisme Islam. Mengacu hal tersebut, *living sufisme* dapat diiterpretasikan sebagai pemikiran dan praktek tasawuf yang pernah dan yang sedang dijalankan oleh masyarakat muslim.

Kedua, Nicolaas H. Biegman menulis buku *Living Sufism: Rituals in the Middle East and the Balkans* (2009).[83] Buku ini menggambarkan bahwa sufisme sangat jauh dari aliran fundamentalis agama yang belakangan seringkali dituduhkan dan menjadi perhatian publik. Baginya, sufi di semua bagian dunia Islam berpikiran luas, toleran, dan tanpa kekerasan, pencarian mereka hanya untuk menemukan dan mendekati Tuhan melalui segala cara, seperti ritual, puisi, musik, dan tarian. Sejarawan Nicolaas Biegman telah mengamati dan memotret praktik dan ritual Sufi di berbagai negeri Muslim selama bertahun-tahun, dan dia merasakan denyut pengalaman sufi di Mesir, Suriah, Bosnia dan Herzegovina, Kosovo, dan Makedonia. Dalam teks-teks yang menyertainya, Biegman menggali apa yang

[83] Nicolaan H. Biegman, *Living Sufism: Rituals in the Middle East and the Balkans*. (Cairo: American University Press, 2009).

ada di balik ritual, dan menjelaskan aspek kehidupan dan praktik sufi dalam beragam konteks. Dari sajian buku ini dapat dipahami, *living sufism* termaknai sebagai *sufism today* yang muncul, dipersepsikan dan diimplementasikan oleh suatu masyarakat pada waktu tertentu.

Sumber utama sufisme yang hidup dan berkembang di masyarakat tetaplah Al-Qur'an dan Sunnah. Diantara ayat yang sering diacu adalah *"Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdo'a apabila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah-Ku) dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran."* (QS. Al Baqarah: 186). Demikian juga ayat-ayat lain yang: (i) merujuk sifat-sifat Allah Swt. seperti Mahaawal (*Al-Awwal*), Mahaakhir (*Al-Akhîr*), Mahalahir (*Al-Zhâhir*), dan Mahabatin (*Al-Bâthin*), dan lain-lain yang menunjukkan keesaan Tuhan yang mutlak, (ii) menyebut Allah sebagai Cahaya (*Nûr*) dan berbicara tentang manifestasi-Nya, (iii) menunjukkan kebinasaan dan kepunahan segala sesuatu, dan Zat Allah Swt. tidak membutuhkan sesuatu apapun, sedangkan segala maujud selalu berhajat kepada-Nya, (iv) menunjukkan pengetahuan Allah Swt. terhadap segala sesuatu, (v) menunjukkan keutamaan Adam As. (manusia) dan ketinggian martabatnya dibandingkan dengan malaikat karena telah diajari nama-nama yang terindah (*al-asmâ' al-husnâ*), (vi) menunjukkan adanya ilmu yakin (*'ilm al-yaqîn*), ilmu ladunni, dan lain sebagainya. Demikian juga informasi dari Sunnah seputar pendekatan diri kepada Allah dengan ibadah-ibadah sunnah, adanya tingkatan nabi, wali dan orang mukmin, adanya penglihatan terhadap alam barzakh

dan malakut, cahaya Ilahi yang dimunculkan di dalam hati, dan lain sebagainya. Dari dorongan internal dari diktum-diktum tersebut umat Islam berusaha membangun kehidupan dengan berbasis pada semangat spiritualitas sangat banyak diungkapkan al-Qur'an, disamping adanya contoh-nyata dalam berbagai segi kehidupan seperti yang telah dibangun oleh para generasi awal pengikut Rasulullah Saw.

Dari sumber normatif tersebut tasawuf berkembang seiring perkembangan peradaban Islam itu sendiri. Dilihat dari sudut ontologis, konsepsi, ajaran, argumentasi, aliran, maupun bentuk praksisnya, terdapat beragam variasi dan kompleksitas konsepsi dan implementasi. Karenanya, seluk beluk tasawuf yang sedemikian rumit sering menyebabkan terjadinya kontroversi berbagai pihak dalam menilainya. Dalam rentang perjalanan sejarah panjang, nilai-nilai sufisme tetap hidup dan dilestarikan di dunia Islam. Fokus utamanya adalah pencapaian makna *ihsan* dalam konteks usaha memperoleh kedekatan di sisi Allah Swt. Dinamika ajaran-ajaran tasawuf yang dirumuskan oleh kaum sufi dan diamalkan oleh para pengikutnya itu terus tumbuh hingga sekarang.

Berdasarkan dua rujuan di atas, cakupan *living sufism* merujuk ke aspek-aspek penghayatan dan pemikiran dalam hidup-keseharian komunitas yang melestarikan ajaran dan praktek kaum sufi. Sebagai suatu konsep yang belum banyak diwacanakan, living sufism ini masih harus menggandeng dan bersinergi dengan konsep-konsep besar dalam keilmuan yang sudah mapan. Harus diakui, ia belum menjadi suatu konsep atau terminologi keilmuan yang dirumuskan secara fix, berbeda misalnya dengan antropologi Islam yang relatif lebih utuh dan memiliki basis masyarakat akademis tersendiri. Karenanya untuk

cantolan epistemologi keilmuan, tema-tema atau isu-isu yang masuk dalam kategori *living sufism* dapat disematkan ke dalam sub bagian dari *Islamic Studies.*

Living sufism merupakan bagian dari konsep *living Islam* secara umum. Untuk memperoleh gambaran makna *living Islam,* satu karya akademik dapat dirujuk. Dalam bukunya, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier* (2005), Magus Marsden mengungkap Pakistan sebagai negeri yang tak terhindarkan dalam cengkeraman kaum Islamis yang fanatik dan bagaimana orang-orang ditekan dalam kehidupan sehari-hari mereka oleh para pengkhotbah reformis radikal. Amélie Blom yang meresensi buku tersebut menyatakan bahwa relevansi pernyataan Marsden jauh melampaui studi kasus yang dilakukannya. Jika menjadi seorang Muslim di Chitral Pakistan melibatkan proses yang dinamis dan kreatif, yang mencerminkan interaksi yang kompleks antara pengambilan keputusan, energi intelektual, debat dan diskusi kritis, dan tingkat emosi yang seimbang, maka ini merupakan tesis yang cocok untuk menjadi Muslim di banyak bagian lain Pakistan dan di tempat lain. Pembagian yang masuk akal, sejauh konsepsi penduduk desa Rowshan tentang berbagai cara menjadi Muslim, bukanlah "reformis" versus "liberal" tetapi "berpikiran terbuka" versus "berpikiran sempit". Pada akhirnya, "Muslim sejati" bukanlah seseorang yang menjalankan agamanya secara rutin, tetapi sebagai seseorang yang tulus, berbelas kasih, dan berkorban.[84] Dari sini dipahami, *living Islam* dimaksudkan sebagai bidang kajian yang terfokus pada praktek ber-Islam suatu komunitas dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Jadi, bukan suatu

[84] Amélie Blom, "Magnus Marsden, Living Islam Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier," *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 1, no. April (2019), https://journals.openedition.org/samaj/215.

perspektif Islam secara doktrin, tetapi merupakan cara pandang dan pola pemahaman umat atas realitas dan pembacaan atas pesan moral Islam itu sendiri.

Berdasarkan hal itu kita dapat memaknai *living sufism* sebagai suatu perspektif untuk memahami praktik spiritualisme Islam yang hidup di suatu komunitas, tidak sekadar apa yang tampak dalam tradisi tersebut, tetapi juga apa yang menjadi pengalaman batin yang suprarasional. Karenanya konsep *living sufism* berkaitan dengan dimensi kebudayaan, dalam pengertian sebagai keseluruhan dari gagasan, konsep, pemikiran, keyakinan, perbuatan, ataupun kreasi. Ia berpusat pada pikiran dan perasaan manusia yang selanjutnya dijadikan acuan melakukan tindakan, juga untuk menafsirkan realitas yang dihadapinya.

Lalu apa bedanya dengan sufisme biasa? Untuk membedakannya, tasawuf yang kita kenal selama ini seringkali menjadi sebuah doktrin yang kaku, sebutlah tasawuf sebagai ajaran klasik. Sebagai sebuah disiplin ilmu tradisional keislaman, tasawuf amat kaya substansi materi sebagaimana tertuang dalam literatur klasik yang melimpah. Karena itu untuk bisa memahami khazanahnya yang luas itu diperlukan waktu yang lama. Namun disinilah problemnya, ketika kajian-kajian tasawuf hanya berhenti untuk sekedar diwarisi sebagaimana dihasilkan kaum sufi klasik, maka tasawuf menjadi ilmu stagnan. Tasawuf dan ilmu-ilmu keislaman lain pada umumnya dipahami secara turun temurun sebagai dogma yang mati, dengan tidak memberi ruang interpretasi baru yang lebih kritis, rasional dan kontekstual, melainkan lebih banyak diterima sebagai sebuah otoritas yang tidak boleh diganggugugat. Hal ini lalu menyebabkan mandegnya kualitas pemikiran intelektual Islam jika dipersandingkan dengan cepatnya kebutuhan dan tuntutan zaman.

Berangkat dari hal tersebut, perlu kiranya perumusan kembali epistemologi keilmuan tasawuf agar postulat-postulat yang dihasilkan dapat diangkat menjadi teori-teori yang lebih umum sehingga bisa diuji kebenarannya oleh publik. Karena itu pula sasaran studi ilmu tasawuf perlu dirumuskan kembali. Agar tidak semata persoalan esoteris, obyek ilmu tasawuf harus diperluas ke wilayah sosial-empirik. Penting dicatat, jika dipetakan sesungguhnya level makna agama secara umum ada tiga tingkat: validitas (*tsubût*), konfirmasi (*itsbât*) dan verifikasi historis. Islam pada tingkatan pertama adalah *nash-nash* keislaman, pada tingkatan kedua beruapa berbagai konsensus ulama tentang aspek-aspek turunan keislaman, dan pada tingkatan ketiga berupa verifikasi historis dalam komunitas muslim serta institusi-institusinya. Disinilah maksud hadirnya konsep *living sufism* sebagai sebuah model kajian yang membidik tasawuf dari berbagai aspeknya yang dinilai masih tetap fungsional untuk masyarakat Islam dalam konteks yang melingkupinya.

Menurut hemat penulis, ruang lingkup dan batasan *living sufism* adalah sebagai berikut. *Pertama,* dari sisi subyek yang dikaji, dapat mencakup tokoh sufi, komunitas tarekat, maupun masyarakat luas yang mempraktekkan ajaran tasawuf. Hanya saja relevansi dan aktualitas isu-isu yang dikaji tetap menjadi perhatian utama. Sepanjang gagasan tokoh sufi masih relevan dan diacu oleh komunitas maka dapat masuk dalam wilayah kajian *living sufism.* Sama halnya dengan ajaran-ajaran tarekat, dan juga aneka warna pengimplementasiannya di tengah kehidupan muslim, termasuk dalam skop kajian. Apalagi pola interaksi komunitas sufi dengan dunia sosial, politik, ekonomi, dan kebudayaan yang melingkupinya, hal itu dapat menjadi subyek studi yang akan bermanfaat secara luas. *Kedua,* dari sisi obyek,

ruang lingkupnya mencakup aspek pemahaman, penghayatan, religiusitas, ritual yang hidup, karya sufistik, ragam seni sufistik, dan aneka potret kehidupan para pelaku dan pendukungnya. Berbeda dengan sufisme dalam kajian Islam klasik yang hanya berfokus pada aspek-aspek doktrinal, *living sufism* lebih mengarah pada bentuk pengalaman bertasawuf di tengah kehidupan yang terus berubah.

Sebagai bagian ilmu keislaman, obyek kajian ilmu tasawuf perlu mengalami perluasan sehingga memungkinkan ilmu ini bisa berkembang dan menjadi lebih bisa diterima publik. Adalah tugas kalangan akademisi untuk memikirkan lebih jauh, bagaimana agar dapat memperkaya dengan melakukan transformasi dalam struktur keilmuan tasawuf itu, dengan satu syarat bahwa penambahan unsur-unsur baru tidak boleh berada di luar struktur, tetapi tetap memelihara struktur khas keilmuan dimaksud. Dengan begitu, struktur keilmuan Islam dapat lebih terbuka dan obyektif. Perluasan kajian dan korelasinya dengan kebutuhan spirutualitas manusia modern itulah yang menjadi sasaran utama konsep *living sufism* tersebut.

Secara metodologis, ada 3 proses yang harus dilalui. Ketiganya merupakan satu rangkaian yang terjalin erat satu dengan yang lainnya.[85]

Pertama, obyektifikasi. Yang dimaksud obyektifikasi di sini adalah penerjemahan nilai-nilai internal ke dalam

[85] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika.* (Bandung: Mizan, 2005). M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006). Nurcholish Madjid dan Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina,1994).

kategori-kategori obyektif. Para peneliti, para tokoh, aktifis bahkan pengamal tasawuf dapat mengeksplorasi nilai dan praktek yang dijalankan di komunitasnya untuk diangkat ke permukaan sehingga orang lain dapat meresponnya sebagai obyek yang menarik dan penting. Tindakan obyektifikasi dapat dilakukan selama sasarannya tertuju pada nilai yang bisa diterima banyak orang. Dengan kata lain obyektifikasi merupakan perbuatan rasional-bernilai yang diwujudkan ke dalam perbuatan universal sehingga orang luarpun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal. Jika pengembangan dilakukan pada ilmu ini, maka perlu agenda perubahan besar agar orientasinya tidak hanya pada aspek spiritual saja, melainkan menghubungkannya dengan situasi konkret dimana pengalaman ruhaniyah harus bersentuhan dengan problema aktual. Para ahli dapat membantu merumuskan term-term baru yang lebih mudah dipahami publik untuk membahasakan ulang term-term dalam khazanah tasawuf klasik yang sebenarnya sarat makna.

Kedua, integrasi. Kesadaran pentingnya integrasi keilmuan Islam dengan disiplin yang lain sudah tumbuh baik, namun masih perlu terus diperkuat dan dipertajam. Integrasi-interkoneksi tasawuf dengan psikologi, sosiologi, antropologi, politik, ekonomi, bahkan sains, perlu diformulasikan secara lebih *clear* sehingga sisi-sisi persinggungannya dan peran masing-masing dapat lebih diperjelas. Hal ini meniscayakan metodologi kajian yang lebih luas. Jika sebelumnya, metode normatif, kesejarahan dan filosofis, kini mendesak untuk disandingkan dan diintegrasikan dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial. Meskipun tidak bisa langsung diterima begitu saja oleh kalangan Islam, setidaknya setiap "hal baru" mestilah

menarik karena mengundang bentuk *new understanding* yang dapat diperdebatkan secara akademik. Perspektif fenomenologi untuk studi keislaman, lebih khusus tasawuf, patut terus disuarakan. Di sini peneliti mengasumsikan bahwa manifestasi empirik dari fenomena keagamaan menyembunyikan realitas *numena* terdalam. Hal ini menuntut kemampuan peneliti untuk melihat secara obyektif esensi dari fenomena. Bahwa suatu fenomena hakikatnya adalah refleksi dari suatu realitas yang kompleks, yang hanya dapat dicapai melalui upaya sungguh-sungguh dengan cara menerobos terhadap dunia pengalaman subyektif yang penuh makna. Dalam konteks ini tasawuf sebagai ilmu akan bisa menjaring aneka pengalaman kemanusiaan dan sosial kekinian.

Ketiga, kontekstualisasi. Yang dimaksudkan di sini adalah usaha menempatkan sesuatu dalam konteksnya, sehingga *sufism value* menjadi tidak asing lagi dan bahkan menyatu *social living,* ibarat menyatunya benang dalam tekstil. Dengan demikian, kondisi sosial pun turut berbicara, problematika mendapat perhatian, dan solusi-solusi dapat ditawarkan. *Living sufism* memiliki perhatian besar terhadap problem moralitas kontemporer. Bagaimanapun, krisis multidimensi yang menimpa masyarakat global dan bangsa ini meminta uluran solusi dari perspektif ilmu-ilmu keislaman. Tugas kita dewasa ini adalah menjadikan problem kemanusiaan sebagai titik tolak dalam memahami doktrin keagamaan sehingga teks-teks keagamaan tidak lagi dilihat sebagai "wahyu statis", melainkan sebagai "wahyu dinamis" yang menyejarah dan berinteraksi langsung dengan persoalan kemanusiaan. Struktur keilmuan *living sufism* tidak di menara gading, ia dapat *landing* menyentuh

isu kemiskinan, lingkungan, korupsi, konflik etnis, *money politic,* dan masalah-masalah moralitas lainnya.

B. Eksistensi Tasawuf: Kritik, Pembaharuan, dan Kontribusi

Eksistensi *living sufism* menjadi satu hal yang menonjol dalam kehidupan keberagamaan umat Islam. Secara teoretik, keberagamaan mewujud dalam berbagai sisi kehidupan. Ia merupakan kesatuan unsur-unsur yang komprehensif, yang menjadikan seseorang disebut sebagai orang beragama *(being religious)*, dan bukan sekadar mengaku mempunyai agama *(having religion)*. Religiusitas memiliki lima dimensi, yaitu: dimensi keyakinan *(religious belief)*, dimensi peribadatan atau praktek agama *(religious practice)*, dimensi pengalaman *(religious feeling)*, dimensi intelektual dan pengetahuan agama *(religious knowledge)*, dan dimensi penerapan *(religious effect).*[86]

Meskipun demikian, dalam praktek unsur yang menonjol tidaklah semuanya. Ada komunitas beragama yang kuat dimensi keyakinannya, di sisi lain ada kelompok yang kuat penghayatan, dan pada kasus lain ada yang menonjol pada sisi pengetahuan keagamaan. Dimensi keberagamaan sesungguhnya bermuara pada dua hal yang utama, yaitu kesadaran agama (*religious consciousness*) dan pengalaman agama (*religious experience*). Kesadaran merupakan kombinasi keyakinan dan pengetahuan keagamaan, sedangkan pengalaman merujuk pada praktek yang dihasilkan dalam kehidupan nyata.

Kesadaran religius muslim dalam sisi spiritual tercermin dalam wawasan sufistiknya. Ketika wawasan tersebut sudah

[86]Djamaluddin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2005), 76-77.

mengakar kuat maka ia menjadi *sufism worlview.* Istlah *worldview* ini merupakan gambaran orang tentang kenyataan apa adanya, konsep-konsep tentang alam, diri, dan masyarakat, sebagai suatu gagasan yang paling komprehensip mengenai tatanan.[87] Pendeknya, *sufism worldview* memiliki variabel-variabel konsep yang terstruktur, berproses dalam alam pikiran para subyek, dan kemudian menjadi *framework* pemikiran dasar mereka. Maka tidaklah mengherankan, jika tasawuf yang cikal bakalnya bermula dari generasi pertama kalangan sahabat dan tabi'in yang mana mereka memiliki perhatian khusus dalam ibadahnya, penghindaran diri dari pesona dunia, seraya menerapkan pola hidup zuhud.[88]

Terkait hal itu muncul sjumlah versi tentang sumber awal tasawuf, tergantung sudut pandang yang meninjaunya, lengkap dengan berbagai argumennya. Ada sejumlah orientalis yang menyebut sumber tasawuf berasal dari Kristen seperti pendapat Von Kremer dan Ignas Goldziher, atau dari Majusi di persia seperti pandangan Dozy, atau dari India seperti statemen Horten dan Hartman. Reynold A. Nicholson dalam bukunya *The Mystics of Islam* mengatakan, sumber asing tasawuf sangat jelas berasal dari pengaruh pendeta/rahib Nasrani, filsafat Neo-Platonisme, Gnotisisme, dan Budhisme.[89] Sebagian penulis muslim, terutama dari kalangan yang mengklaim dirinya sebagai kelompok *salafy,* juga berpendapat sama, bahkan lebih jauh ada yang

[87]Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama,* terj. Francisco BH (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 50-51.

[88]Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Kairo: Al-Mathba'ah Al-Bahiyyah, t.th), 328.

[89]Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* terj. Tim BA, *Mistik dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2000), 8-13.

berpendapat, seluruh bangunan tasawuf tidak mempunyai korelasi apapun dengan Islam.[90]

Ulama sunni mengakui pengaruh asing dalam dinamika tasawuf tetapi unsur Islam dan hasil elaborasi pemikiran Islam jauh lebih kuat. Beberapa orientalis juga berpendapat demikian seperti Louis Masssignon dan Spencer Trimingham. Kesimpulan yang moderat --menurut penulis -- bahwa tasawuf itu orisinil dari Islam, dengan tak memungkiri adanya sebagian pengaruh asing yang masuk. Hal ini senada dengan pendapat Trimingham dalam buku *The Sufi Orders in Islam* bahwa tasawuf berkembang secara wajar dalam batas-batas Islam. Menurutnya, sekalipun ia menerima pancaran kehidupan dan pemikiran asketisme Kristen Timur, namun para sufi tidaklah mengadakan kontak dengan sumber-sumber non-Islam, kecuali sedikit saja. Bagaimanapun hutang budinya pada Neo-Platonisme, gnoticisme atau misticisme Kristen tidak boleh tidak, kita harus meninjaunya secara benar, seperti tinjauan para sufi sendiri bahwa tasawuf adalah masalah bathiniyah Islam dan rahasianya justru terkandung dalam Al-Qur'an.[91]

Dapat ditegaskan, sufisme yang hidup pada generasi awal lebih bercorak ke arah pembenahan moral sebagaimana misi al-Qur'an dan misi kenabian untuk menyempurnakan akhlak yang mulia. Hingga kini etos tersebut masih terus bertahan. Corak tasawuf ke arah moralitas ini merupakan bentuk mainstream yang sudah

---

[90]Lihat Ihsan Ilahi Dhahir, *Sejarah Hitam Tasawuf Latar Belakang Kesesatan Kaum Sufi,* terj. Fadhli Bahri (Jakarta: Darul Falah, 2001), 50-51.

[91]JS.Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford Univ. Press, 1971), 2. Lihat juga Louis Massignon dan Mustafa Abdurraziq, *Islam dan Tasawuf* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), 17-32.

hidup sejak lama, yang sampai sekarang tetap menemukan momentumnya.

Para arif memandang, banyak tahapan menuju penyucian jiwa dan perbaikan akhlak. Jalan kezuhudan, taubat, sabar, tawakal, ridha, takut (*khauf*), penuh harapan (*raja'*), cinta (*mahabbah*), makrifat, dan semua bentuk riyadhah. Konsep-konsep tentang moral, jiwa, tingkah laku, arah yang harus dijalani seorang penempuh jalan *(salik)* menuju Allah yang dikenal dengan istilah *maqamat* dan *ahwal* banyak mewarnai hasil ijtihad sufistik. Dalam kenyataan yang berkembang kemudian, para sufi tidaklah memiliki kesepahaman dalam menyebut jumlah maqam dan juga pengurutannya. At-Thusi,[92] Al-Kalabadzi,[93] Al-Makki,[94] Al-Qusyairi,[95] dan Al-Ghazali[96] misalnya memiliki pengalaman berbeda dan catatan sendiri dalam mengeksplorasi tahapan-tahapan tersebut. Namun demikian, mereka sepakat adanya proses yang harus diselaraskan antara syariat, *thariqah*, dan *haqiqah*. Artinya, mencapai hakikat adalah dengan berpegang pada substansi agama dan hukum-hukumnya dengan memelihara lahiriah syariat, dan melalui jalan yang sama.

Menurut at-Taftazani, tasawuf adalah pandangan hidup filosofis yang bertujuan untuk mengembangkan moralitas jiwa manusia yang diwujudkan melalui latihan-

---

[92]Al-Thusi, Abu Nasr Abdullah bin Ali al-Sarraj, *Al-Luma fi al-Tasawwuf* (Cairo: Lajnah Nasyr at-Turats ash-Shufi, tt).

[93]Al-Kalabadzi, Abu Bakr. *Kitab al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf* (Cairo: Maktabah al-Khaniji, 1994).

[94]Makki, Abu Talib. *Qut al-Qulub fi Mu'amalat al-Mahbub* (Cairo: Dar Al-Fikr li Al-Tibaah, 1978).

[95]Al-Qusyairi, Mahmud, *Ar-Risalat al-Qusyairiyah* (Kairo: Mathabi' Muassasat Dar asy-Sya'b, 1989).

[96]Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihya ulum al-Din* (Cairo: Dar al Rayyan Litturats, tt).

latihan tertentu, sedemikian rupa sehingga jiwa murninya menjadi larut dalam esensi transendental.[97] Korelasi antara Akhlak dan tasawuf adalah satu kesatuan, oleh karena itu, hubungan baik kepada Allah Swt, sesama manusia serta lingkungan merupakan suatu keniscayaan. Sufisme dalam konteks ini sangat menjaga keseimbangan antara ritual, sosial, dan kesalehan publik. Akhlak yang baik, kemauan yang kuat untuk dapat membawa manfaat bagi masyarakat sekitar, merupakan modal utama untuk berkembang dan hidup di dunia. Ada beberapa alasan yang membuat tasawuf lebih menarik di kalangan masyarakat Islam. Pertama, kuatnya pengaruh al-Ghazali mengorganisir teologi Islam dan membersihkan tasawuf dari unsur-unsur non-Islam, serta berhasil menjadikan tasawuf sebagai bagian integral dari ajaran Islam dan penerimaan ijma' bagi umat Islam. Kedua, jatuhnya kekuasaan politik 1258 M menciptakan perasaan tidak aman. Sejarah mencatat bahwa setelah Baghdad dihancurkan oleh Mongol yang menguasai wilayah Persia dan Asia Tengah dengan menghancurkan sebagian besar wilayah sekitarnya, masyarakat mencari perlindungan dan akhirnya menemukan sufisme dan institusinya sebagai lembaga yang mengisi kekosongan dan menjamin ketertiban sosial. Ketiga, tasawuf yang diajarkan cenderung toleran terhadap keyakinan dan praktik keagamaan setempat. Sikap ini menarik perhatian mereka yang baru masuk Islam atau di kalangan masyarakat muslim sebagai wujud ajaran *rahmatan lil'alamin*.

[97] Al-Taftazani, Abu Al-Wafa al-Ghanimi. *Al-Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Saqafah wa al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1976).

Selain corak tasawuf akhlaqi, *living sufism* yang juga kuat pengaruhnya adalah tasawuf 'irfani. Istilah *'irfan* secara literal berarti pengetahuan, yang secara khusus dimaknai sebagai ilmu pengetahuan tertentu yang diperoleh tidak melalui indera maupun pengalaman (empirisme-positivistik), tidak pula melalui penjelajahan rasional, melainkan melalui penyaksian ruhani dan penyingkapan batiniah. Kemudian fakta tersebut digeneralisasikan menjadi suatu proposisi yang bisa menjelaskan makna penyaksian dan penyingkapan tersebut antara lain melalui argumentasi rasional. Dalam tradisi sufi, penyingkapan tersebut dicapai melalui latihan-latihan ruhaniyah (*riyadhah*) khusus dan perilaku perjalanan spiritual tertentu (*sayr wa suluk*) dibawah bimbingan mursyid yang berpengalaman dan memiliki lisensi.

Jika kita menengok dalam sejarah pertumbuhan dua aliran ini, memang kontroversi tidak terhindarkan lagi, dan sesudah ada campur tangan politik maka terjadilah praktik pembasmian, seperti tercermin dalam kasus dihukum bunuhnya Al-Hallaj. Pada tahun 912 Al-Hallaj di tangkap, lalu ia 'dipamerkan' kepada khalayak, kemudian dipenjarakan. Menteri Hamid sebagai penguasa waktu itu mengadakan penggeledahan di rumah-rumah pengikut Hallaj untuk menemukan karya-karyanya, dan tak berapa lama sang menteri memaksa hakim tertinggi Iraq untuk menandatangani hukuman mati bagi Al-Hallaj pada tahun 922.[98] Al-Hallaj menimbulkan kontroversi karena ajaran

[98]Bagaimana prosesi hukuman mati itu dilakukan dapat dibaca dalam karya Muhammad Gallab, *Al-Tasawwuf Al-Muqarin* (Mesir: An-Nahdhah al-Mishriyah, tt), 95. Terbitan Indonesia antara lain karya Ibrahim Gazur, *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj Ana Al-Haqq,* terj. Bandaharo (Jakarta: Rajawali, 1986).

hulul dan *wahdat al-Adyan*-nya yang oleh sebagian pihak dinilai sesat.

Ajaran tasawuf falsafi berkembang lebih jauh di tangan tokoh-tokoh seperti Ibnu 'Arabi dengan konsep *wahdat al-wujud*, Suhrowardi al-Maqtul melalui teori *isyraqiyah,* Ibnu Sab'in lewat konsep *Ittihad*, Ibn al-Faridh dengan *wahdat syuhud*-nya dan Ar-Rumi lewat puisi-puisi mistiknya. Semua gagasan-gagasan ini agaknya kurang populer kecuali di kalangan terbatas masyarakat muslim, khususnya di dunia sunni akibat dominannya Gazalianisme yang mematahkan tradisi filsafat. Terlepas dari hal itu, sebagai bagian kekayaan khazanah spiritual Islam, pemikiran tasawuf falsafi tetap saja berkembang meskipun secara terbatas, khususnya di kalangan syi'i.

Barangkali faktor utama yang paling sering menimbulkan kecurigaan dan kecaman keras terhadap tasawuf falsafi adalah karena kecenderungan panteisme-nya. Doktrin *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi telah membangkitkan perdebatan panjang tak berkesudahan antara para pengecam dan pembelanya. Berbeda dengan Abu Yazid dan Al-Hallaj yang keduanya mengungkapkan pernyataan ganjil sebagai ledakan emosional tak terkendalikan ketika dalam keadaan fana' --karena itu, masih bisa dimaafkan oleh sebagian pengecamnya--, Ibn Arabi adalah seorang Sufi teosofis yang mengeluarkan pendapat-pendapatnya sebagai hasil kejeniusannya yang tinggi, perenungannya yang dalam serta kreatifitas-imajinatifnya yang tidak semua orang mudah memahaminya. Itulah sebabnya timbul kecaman yang lebih keras terhadapnya, seperti yang dilontarkan oleh Ibnu Taimiyah, Ibn Qayyim al-Jauziyah, dan Ibrahim al-Biqaiy. Taimiyah bahkan sempat menuduh Ibn 'Arabi sebagai

zindik dan kafir.[99] Penilaian demikian ternyata tidak menggoncangkan pengaruh Ibn 'Arabi pada sekelompok masyarakat yang memang menyukai trend pemikirannya, bahkan dewasa ini di Eropa dan Amerika terdapat himpunan pecinta dan peminat pemikiran Ibn 'Arabi *(Ibn 'Arabi Society)* yang anggotanya tersebar di berbagai negara. Kegiatan pokok lembaga ini adalah menyelenggarakan riset, seminar dan penerbitan seputar sejarah, pemikiran dan pengaruh Ibn 'Arabi dalam wacana filsafat-mistik.[100]

Perlu ditambahkan, mengapa pemikiran Ibn 'Arabi dan tasawuf falsafi pada umumnya menimbulkan kontroversi? Setidaknya ada beberapa sebab. *Pertama,* buku-buku Ibn 'Arabi memasuki wilayah pembahasan yang amat mendasar dalam pemikiran keagamaan dan filsafat, yaitu bidang metafisis-ontologis. Ia melakukan eksplorasi secara kontemplatif dan rasional-demonstratif tentang hakekat keberadaan Tuhan dan alam raya seisinya, dan bagaimana manusia harus memahami hubungan antara keduanya. *Kedua,* berkaitan dengan 'bahasa agama', yaitu ketika bahasa budaya dipakai dalam mengekspresikan pengalaman, penghayatan, komitmen dan konsep keberagamaan yang berdimensi metafisis-transendental. Bahasa, bagaimanapun juga merupakan fenomena budaya, dan ketika bahasa manusia digunakan untuk menjelaskan dan menghadirkan realitas Absolut dan Transenden, maka Realitas itu tidak mungkin 'dihadirkan' secara tuntas dan persis sama lewat bahasa dan nalar manusia. *Ketiga,* tokoh-

[99]Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah,* diedit oleh Abdurrahman dan anaknya Muhammad, (Riyadh: tp.,tt), Jilid 11, 385.

[100]Lihat kata pengantar untuk buku Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), xiv.

tokoh tasawuf falsafi cenderung dicurigai karena kuatnya tradisi kalam dan fiqih dalam pemikiran Sunni sehingga pemikiran reflektif-filosofis yang sangat liberal itu menimbulkan kekhawatiran di kalangan Ulama Sunni yang dianggapnya bisa menggoyahkan iman masyarakat muslim pada umumnya.

Jika dianalisis, terkadang terjadinya perbedaan di antara bagian-bagian sufism memang tidak terhindarkan lagi seperti kisah tentang tuduhan kafir dan fasik, serta tragedi penyiksaan berkaitan dengan hal-hal tersebut. Sebagian besar perdebatan dan polemik teologis kadang-kadang bermula dari kesalahpahaman atau karena hal-hal yang tidak esensial dari kalangan mereka yang berpegang pada formal syariat, dan dapat juga disebabkan oleh ucapan-ucapan ekstatik (*syathahat*) dari kaum sufi yang dinilai tidak pantas atau menyimpang dari sebagian koridor syariat.

Perbedaan dalam pengungkapan oleh para arif, dan yang kadang-kadang menyebabkan pertentangan secara lahiriah, disebabkan oleh perbedaan tingkatan (*manzilah*), pengalaman spiritual, dan kapasitas eksistensial mereka. Inilah di antaranya yang memberikan kesan mereka di mata orang lain bahwa mereka saling bertentangan di antara mereka sendiri dan bahwa ucapan mereka tidak berdasar. Beberapa hal, baik ungkapan maupun ucapan ekstatik disebabkan oleh kekurang tepatan menerjemahkan ilmu *hudhuri* ke dalam ilmu *hushuli*, yang pada gilirannya menyebabkan pertentangan dengan lahiriyah syariat.

Terlepas dari kontroversi yang muncul, kehadiran sufisme memberi kontribusi penting dalam kehidupan masyarakat. Fokus tasawuf pada Islam adalah sisis esoteris yang membuatnya fleksibel dan toleran, sehingga berbeda dengan pemahaman Islam yang berpusat pada syariat yang

cenderung mengacu pada teks-teks hukum Islam sebagai tuntunan agama. Para sufi mengaitkan penafsiran ajaran Islam dengan adat-istiadat dan nilai budaya masyarakat setempat yang seringkali merupakan warisan para luluhur. Budaya-budaya yang kurang relevan kemudian diberi ruh dengan spirit Islam sehingga terjadi akulturasi. Yang patut digarisbawahi, kontribusi pentingnya adalah posisi akomodatifnya sehingga dapat berjalan bersandingan antara praktek sufisme dan budaya masyarakat nusantara.[101]

Dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia kaum sufi dan tarekat memainkan peran penting. Tarekat tidak hanya menjadi sarana transmisi keagamaan, tetapi juga terlibat dalam dinamika sosial politik. Para sufi memainkan peran yang cukup signifikan dalam percaturan politik, misalnya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani pada zamannya merupakan syeikh yang terkemuka di lingkungan kesultanan Aceh Darussalam. Kebesaran dan keterlibatan Syamsuddin Sumatrani nampak dalam sebutan yang diberikan padanya yang disebut *syaikhul Islam, "Arts Bischop"* (imam agung), *the Chiefe Bischop* (imam kepala), ataupun Syekh Penasihat Agung Raja (*Cheech den Oppersten Reathseer den Conink*).[102] Nurudin al-Raniri juiga pernah menjabat sebagai mufti kerajaan. Diaa dikenal sebagai penentang paling keras atas paham wujudiyah sehingga mengeluarkan fatwa-fatwa yang

[101] Anshori, M. Afif, Zaenuddin Hudi Prasojo, and Lailia Muhtifah. "Contribution of sufism to the development of moderate Islam in Nusantara." *International Journal of Islamic Thought* 19.1 (2021): 40-48.

[102] Abdul Aziz Dahlan, "Pembelaan terhadap Wahdat al Wujud Tasawuf Syamsuddin Sumatrani", dalam *Ulumul Quran,* Vol. III, No. 3 Th. 1992.

cukup keras terhadap pengikut aliran tersebut yang dianggapnya telah sesat.[103]

Peranan politk syekh terekat lain yang sangat fenomenal adalah Syekh Yusuf sebagai guru terekat yang mendapat ijazah dari berbagai macam aliran, di antaranya Syatariyah yang diterimanya dari Syekh Ibrahim Hasan ibn Syihabudin al-Kurdi al-Kurani al-Madani, terekat Khalwatiyah dari Syekh Abu al-Barakat Ayub bin Ayub al-Khalwati al-Quraisyi di Madinah. Perjalanan ruhani Syekh Yusuf melalui berbagai tarekat yang dijalaninya tidak menghilangkan syekh Yusuf untuk terlibat dalam persoalan sosial politik.[104] Usai berkelana ke berbagai pusat keilmuan Islam baik nusantara maupun Haramain, dia terlibat penuh dalam persoalan politik di Nusantara yang sedang menghadapi kolonialisme. Dia pernah menjadi guru agama untuk Sultan Agung Tirtayasa (1651-1695) Banten, kemudian ia diangkat menjadi mufti kerajaan. Bersama Sultan Agung Tirtayasa dan putranya, syekh Yusuf melakukan *jihad fi sabilillah*, dan setelah sultan ditangkap Syekh Yusuf bersama pangeran Purbaya meneruskan perang gerilya melawan kompeni yang melibatkan tidak

[103]Karya Nuruddin al Raniri *al Fath al Mubin 'ala al Muhidin* (Kemengan Nyata atas Kaum Ateis) adalah karya yang ditujukan sebagai penyerang terhadap ajran-ajaran paham wujudiyah yang dianggapnya sesat. Naskah ini merupakan naskah polemik teologis yang ditulis Nuruddin al Raniri selam ia menjabat sebagai mufti kerajaan Islam Aceh. Salah satu tujuannya adalah memaparkan kaum wujudiyah sebagai kaum sesat, kufur yang tidak berhak hidup dalam kerajaan Islam dengan akidah salah. Selengkapnya pembahasan mengenai naskah ini, lihat Ahmad Daudy, "Tinjauan atas *al Fath al Mubin 'ala al Muhidin* Karya Syeikh Nuruddin al Raniri" dalam Ahmad Rifa'i Hasan (peny.), *Warisan Intlektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1990), 21-35.

[104]Mengenai perjuangan dan ajaran Yusuf Makasar, lihat Nabillah Lubis, *Syekh Yusuf Makasar Menyingkap Segala Rahasia* Mizan (Bandung: Mizan, 1996).

kurangnya dari 5.000 pasukan yang melintasi wilayah luas Jawa Barat. Pada akhirnya dia harus menyerah setelah tertipu oleh perwira Belanda, kemudian dia ditahan sebelum akhirnya dibuang ke Sailan.[105]

Syekh Abdul Karim al-Bantani juga penting disebut. Dia bukan saja dikenal sebagai khalifah tarekat Qadiriyah, tetapi juga menjadi semacam "tokoh intelektual" dibalik gerakan protes masyarakat Banten terahdap Belanda pada tahun 1888. Walaupun Abdul Karim tidak terlibat secara fisik, tokoh-tokoh dalam peristiwa tersebut seperti Haji Wasit, KH. Tubagus Ismail, Haji Badul Ghani dan Haji Usman, mereka adalah tokoh agama pengikut H. Abdul Karim. Dia dikenal sebagai orang kaya yang dengan kekayaan itu memungkinnya menjelajahi berbagai daerah Banten. Dalam berbagai kesempatan kunjungan di berbagai daerah, Abdul Karim selalu menyerukan kepada rakyat agar memperbaharui kehidupan agama dan meningkatkan ibadah. Kita bisa menduga bahwa Abdul Karimlah yang mendorong kesadaran intlektual terhdap murid-muridnya tentang diri dan hak-hak politik mereka yang diinjak-injak oleh Belanda yang diidentifikasi sebagai kafir.[106]

Sejarah-sejarah lokal tentang keterlibatan tarekat dan politik itu merupakan akar-akar sejarah bagi keterlibatan tarekat dalam wilayah politik modern. Fakta-fakta ini sekaligus merevisi pandangan konvensional yang menganggap tarekat menjadi wadah pelarian di tengah

---

[105]Lihat Ajid Tohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat Telaah Historis Gerakan Antikolonialisme Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002). Juga M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik* (Yogykarta: Pustaka Pelajar, 2005).

[106]Lihat karya Sartono Kartodirjo *Protes Movement in Ritual Java* 1888. Juga Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 89.

ketidaksanggupan anggotanya menghadapi pergolakan kehidupan dunia yang dihadapinya.

Tasawuf tidak hanya mementingkan dimensi vertikal dari sebuah ritual, tetapi juga dimensi sosialnya. Ia mengemban misi sosial transformasi, seperti memberikan alternatif pemecahan masalah sosial di masyarakat. Inklusivitas tasawuf semakin terlihat ketika bersentuhan dengan agama-agama lain, karena tidak berfokus pada perbedaan antar agama, tetapi kesamaannya. Dengan cara ini, perbedaan yang ada di antara agama dilihat sebagai masalah penampilan yang dangkal; sementara secara esoteris, semua agama dianggap sama. Inklusivitas dan moderatisme tasawuflah yang sangat penting bagi proses damai Islamisasi di Nusantara.[107]

Ada hal yang menarik, pertumbuhan tarekat sebagai bentuk praksis *living sufism* awalnya berkembang dari daerah urban. Seorang orientalis terkemuka, Gibb menyatakan bahwa *The most typical urban orders is that of Qadiriya, named after Abd al-Qadir al-Jilani or Gilani"*.[108] Kenyataan tersebut secara jelas membuktikan bahwa tarekat awalnya tumbuh di kawasan perkotaan, yang mencerminkan budaya kosmopolit. Tarekat Qadiriyah wa Naqshabandiyah (TQN) sebagai aliran yang paling luas pengaruhnya di Indonesia, awalnya berpusat di kota suci Makkah sebagai pusat pendidikan Islam dan pencetak ulama'. TQN dipopulerkan oleh Syekkh Ahmad Khatib Sambas (1805-1878) yang kemudian tersebar ke berbagai wilayah Indonesia melalui 3 khalifahnya yaitu: Syekh 'Abd

[107]Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001).

[108]H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: A Historical Survey* (London: McMillan, 1969), 105.

al-Karim Banten, Syekh Tolhah Cirebon, dan Syekh Wahab Hasbullah Madura.[109] Selain TQN, Makkah juga dikenal sebagi pusat pertumbuhan Tarekat Naqsyabandiyah, lewat tokoh semisal Sulaiman al-Qirimi dan Sulaiman Zuhdi yang dikenal sebagai Syekh Jabal Abu Qubais.[110]

Pusat-pusat kehidupan sufisme di kota Makkah, Madinah, dan sejumlah kota lain cukup menjadi bukti bahwa tarekat diterima oleh para jama'ah haji dan para pelancong ilmu, yang secara sosial ekonomi, dapat dipandang sebagai kelompok "kelas menengah". Adalah tidak gampang era kolonial bagi muslim Nusantara untuk bisa menunaikan ibadah haji, selain biaya yang tidak sedikit juga karena adanya berbagai peraturan pemerintah Belanda yang ketat.[111] Kalangan kelas menengah ini semakin banyak yang menunaikan ibadah haji, terutama setelah dibukanya terusan Suez tahun 1869, dan setelah dioperasionalkannya kapal uap. Era ini dan tahun-tahun berikutnya merupakan era penting pematangan gerakan tarekat di tanah suci, sebelum kemudian berhenti akibat dikuasainya Makkah oleh kaum Wahabi tahun 1924.

Gambaran tentang peranan tarekat di tengah perubahan sosial sebagaimana disebutkan di atas menunjukkan bahwa tarekat senantiasa memiliki tanggung jawab luas, tidak hanya individual namun juga sosial sekaligus. Sufisme dan Tarekat hadir di tengah kehidupan muslim pada saat dibutuhkan. Beberapa kontribusi nyata *living sufism jenis* ini tidak bisa dipungkiri. Ia muncul sebagai

---

[109]Zulkifli, *Sufism in Java The Role of the Pesantren in the Manintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002), 15-17.

[110]Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, cet ke-4 1996), 67.

[111]Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 235.

ajaran yang membawa misi tauhid namun tetap menyerap unsur-unsur asli kebudayaan setempat, sehingga Islam mudah diterima oleh penduduk setempat. Tarekat sebagai organisasi kaum sufi juga telah tampil sebagai alat pemersatu dalam gerakan pemberontakan dan upaya mengusir kaum penjajah di sejumlah negeri muslim.

Peran nyata dalam aspek sosial-politik tidak membuat sufisme tanpa kritik. Kritik terhadap tasawuf berpangkal pada dua hal pokok, yakni tentang keabsahan tasawuf sebagai jalan memperoleh kebenaran dan praktek-praktek tasawuf praktis yang banyak berkembang di masyarakat. Para pembaharu seperti Ibn Taimiyah melancarkan kritik yang tajam terhadap hal tersebut. Sebenarnya dia tidak menolak sufisme, tetapi hanya menyetujui praktek sufisme yang sejalan dengan nilai-nilai al-Qur'an.[112]

Kenyataannya, sebagian pengamal tarekat terdiri dari masyarakat awam yang dekat dengan pengaruh mistik dan jauh dari pengamalan dasar-dasar syari'at Islam. Menurut A.J. Arberry, kritik terhadap tasawuf disebabkan oleh adanya praktik-praktik yang melanggar syari'ah, immoralitas yang terbuka, dan oportunisme yang curang. Ditambahkannya, ilmu gaib *(witchcraft)* telah menggeser kedudukan rasio dengan tujuan yang telah dipertimbangkan baik baik, yakni untuk menipu dan mengeksploitasi massa yang bodoh. [113] Karenanya, pemabaharuan tasawuf juga muncul. Gerakan pembaruan keagamaan *(religious renewal)* sebagian besar dilakukan

[112]Ansari, M. Abdul Haq. "Ibn Taymiyyah and sufism". *Islamic Studies* 24.1 (1985): 1-12.

[113]AJ. Arberry. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1950).

oleh kaum sufi sendiri, baik oleh syekh-syekh terpelajar yang terkenal karena prestasi intelektualnya dalam bidang ilmu keislaman atau syekh-syekh yang terkenal karena pengabdian mereka di dalam kehidupan spiritual. Namun oleh Sebagian kalangan ada yang menilai penyimpangan sufisme sudah tidak dapat ditolerir maka muncullah anti-Sufi yang keras seperti gerakan kaum Wahhabi Arab yang terorganisir, sekaligus pelopor ideologis bagi banyak Muslim modern penentang sufisme. [114]

Satu hal yang patut dicatat, kritik tidak selalu menolak penuh. Sayyid Usman misalnya, meskipun juga mengkirik akan tetapi membuktikan penerimaannya terhadap tasawuf dan tarekat selama tidak bertentangan dengan syari'at. Beberapa karyanya seputar tasawuf dihajatkan untuk perbaikan akhlak dan kritiknya untuk perbaikan tarekat merupakan sikap open-mindednya terhadap keberlangsungan tasawuf di Nusantara. Namun secara umum, karyanya lebih banyak mendorong masyarakat kepada pengajaran fikih dan dasar-dasar tasawuf syar'i.[115] Tokoh reformis lainnya, Hamka misalnya, juga mengkritik keras terhadap sufisme dalam artian sufisme popular sebagaimana banyak dipraktekkan kaum awam yang mana banyak bercampur bid'ah dan pengkultusan guru. Namun demikian Hamka mengapresiasi tasawuf dalam wujud nilai-nilai luhur untuk mebersihkan jiwa. Dengan buku *Tasawuf Modern*-nya, dia memberi

[114]Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world* (London: Routledge, 2014). Al-Kumayi, Sulaiman. "Gerakan Pembaruan Tasawuf di Indonesia." *Jurnal Theologia* 24.2 (2013): 247-278.

[115]Suneni, Siti. *Kritik Terhadap Tarekat: Kajian terhadap Pemikiran Sayyid Usman bin Yahya*. (Jakarta: Thesis. Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2015).

penekanan atas pentingnya mengapresiasi nilai-nilai substantif tasawuf tanpa harus terikat dengan tarekat tertentu. [116]

Terlepas dari kritik yang dialamatkan kepada sufisme dan praktek-praktek bertasawuf, fakta menunjukkan bahwa masyarakat muslim masih sangat kuat menjalankan berbagai amaliah sufistik dalam beragam bentuk dan ekspresinya. Bahkan sejak 4 dasawarsa terakhir, perkembangan sufisme dan minat masyarakat untuk mengenal dan memasuki dunia tasawuf terlihat menguat. Banyak jenis-jenis sufisme popular yang hidup dan tumbuh, hal ini menandakan *living sufism* tidak pernah mati. Gejala baru ini sering diistilahkan dengan *Urban Sufism* yang merupakan fenomena umum yang terjadi di hampir semua kota besar di dunia. Meskipun demikian tasawuf konvensional dengan dengan macam-macam tarekatnya tetap berkembang di tengah deru modernitas.

Bagaimanapun juga, tasawuf tetaplah menjadi sesuatu yang *living,* yang hidup, bersama komunitas muslim, dan bahkan ia menunjukkan kontribusi nyata. Ada 3 hal yang membuatnya terus berkembang dan dapat memberikan sumbagsih hingga sekarang.

Pertama, tasawuf membawa nilai-nilai universal. Seperti diketahui, sufisme cenderung bersifat lentur, toleran, dan akomodatif terhadap keragamaan faham keagamaan dan tradisi lokal. Ajaran nilai-nilai kemanusiaan seperti *futuwwah, jud wa sakha', shidq, mahabbah,*

[116]Sutoyo. "Tasawuf Hamka dan rekonstruksi spiritualitas manusia modern." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 10.1 (2015): 108-136.

istiqamah, sabar, syukur, ridha dan ikhlas, selalu menjadi perhatian dalam perjuangan moral sosial, selain dimensi ajaran moral individual yang khas sebagai warisan kaum sufi dari zaman ke zaman. Dalam konteks ini tidak berlebihan jika disebut ajaran sufisme bagai "tenda besar" yang menaungi berbagai kelompok sehingga dapat menembus sekat-sekat yang mengganggu harmonisme sosial. Bahkan, pada level tertentu, sufisme mengandung ajaran kesatuan agama-agama *(wahdat al-adyan)*. Pada intinya, tasawuf menjanjikan kesegaran jiwa, apalagi di tengah berbagai krisis kehidupan yang serba hedonis yang menyeret manusia pada arus deras desakralisasi dan dehumanisasi.[117]

Kedua, tasawuf menjadi pengobat dahaga spiritual dan sarana pencarian makna hidup khususnya bagi kalangan kelas menengah. Pada tahun 1990-an kursus dan kajian tasawuf ramai diikuti masyarakat kota, misalnya melalui Yayasan Wakaf Paramadina, Tazkiya Sejati, ICNIS dan IIMAN. Kegiatan-kegiatannya mencoba menghadirkan tasawuf menjadi menu menarik untuk memenuhi hasrat religiusitas muslim perkotaan. Pelatihan spiritual seperti Pelatihan Shalat Khusyu' dan yang sejenis digelar di sejumlah kota dengan pengikut yang cukup banyak. Gerakan-gerakan tersebut berhasil menjadi alternatif atas sesuatu yang gagal ditawarkan oleh keberagamaan yang hanya menekankan formalisme-eksoterik. Fenomena ini disebut Howell sebagai *urban sufism* dalam satu kajian antropologinya tentang gerakan sufisme yang marak di

[117]Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic revival." *The Journal of Asian Studies* 60.3 (2001): 701-729.

wilayah perkotaan di Indonesia tersebut.[118] Belum lagi majelis-majelis zikir dan majelis *shalawat* yang digelar oleh sejumlah tokoh, kelompok keagamaan dan juga ormas keislaman yang memiliki basis massa luas juga merupakan fenomena penting. [119] Hadirnya buku-buku tasawauf dan terjemahan puisi-puisi sufistik makin menambah kegairahan muslim kota. Media televisi banyak juga menyajikan ceramah keislaman yang bertemakan pengayaan ruhani. dan Tidak kalah peran media massa yang menampilkan dan bahkan memiliki rubrik khusus tentang tasawuf seperti harian Republika yang memang kental dengan nuansa Islamnya, bahkan media umum lain tidak jarang memuat tulisan atau reportase berkaitan dengan dunia tasawuf. Berbagai tulisan dalam media cetak tersebut, ditambah dengan maraknya penerbitan buku-buku tentang tasawuf, telah banyak memberikan kontribusi terhadap proses sosialisasi aspek-aspek esoteris Islam ke kalangan masyarakat perkotaan yang memang cenderung memiliki akses luas terhadap sumber-sumber informasi tersebut.

Ketiga, tasawuf membuka jalan bagi pengembangan ilmu dalam konteks hubungan inter-disipliner. Kini semakin disadari oleh banyak kalangan bahwa masing-masing disiplin ilmu perlu saling "menyapa" dan berkolaborasi. Beberapa contoh bisa disebut di sini, seperti: (i) pertemuan

[118]Sutoyo. "Tasawuf Hamka dan rekonstruksi spiritualitas manusia modern." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 10.1 (2015): 108-136.

[119]Zamhari, Arif. "Socio-structural Innovations in Indonesia's Urban Sufism: the Case Study of the Majelis Dzikir and Shalawat Nurul Mustafa." *Journal of Indonesian Islam* 7.1 (2013): 119-144. Rubaidi, "The new pseudo-sufi order of the majelis shalawat among urban muslims in East Java." *Journal of Indonesian Islam* 14.2 (2020): 431-456.

tasawuf dengan fisika dan sains modern yang holistik, yang membawa kepada kesadaran arti kehadiran manusia di muka bumi; (ii) pertemuan tasawuf dengan ekologi yang menyadarkan mengenai pentingnya kesinambungan alam ini dengan keanekaragaman hayatinya, didasarkan pada paham kesucian alam; (iii) pertemuan tasawuf dengan penyembuhan alternatif yang memberikan kesadaran bahwa masalah kesehatan bukan hanya bersifat fisikal, tetapi lebih-lebih ruhani; (iv) pertemuan tasawuf dengan psikologi baru yang menekankan segi transpersonal sebagai upaya memahami dimensi kemanusiaan secara lebih utuh; dan (v) integrasi tasawuf dengan disiplin ilmu-ilmu sosial yang intinya sama: semua menyumbang keilmuan yang sederajat bahwa kehidupan manusia akan akan lebih baik jika tujuannya bukan hanya untuk individual dan kelompok, tetapi justru terutama penataan hubungan lintas budaya, etnis, dan agama.

C. Kontekstualisasi *Living Sufism* di Era Digital

Sebagaimana ditegaskan sebelumnya, *living sufism* mengarah pada bentuk konkret pengalaman bertasawuf dalam dinamika sosial. Karena menyatu dalam denyut religiusitas kehidupan masyarakat, maka *living sufism* memiliki ciri sosial dan kontekstual sekaligus, terutama di era digital sekarang ini. Pesatnya perubahan menimbulkan disrupsi, disorientasi dan dislokasi masyarakat urban. Ada sebagian masyarakat yang berusaha mencari makna untuk menemukan kedamaian dan meningkatkan religiusitas atau spiritualisme yang menjadikan agama kian merambah ke berbagai bidang kehidupan dan ranah publik. Fenomena ini terkait banyak dengan perubahan dan dinamika masyarakat di tengah proses demokratisasi, globalisasi dan informasi instan.

Di ruang-ruang virtual kini banyak tersaji bahan kajian keislaman yang semakin mudah diakses publik. Bahkan menu-menu tasawuf yang renyah dan gurih bisa dinikmati masyarakat luas. Tulisan-tulisan yang mencerahkan, paparan-paparan yang menyentuh, ceramah-ceramah yang memandu moralitas, membedah hakekat diri, mengupas relung-relung jiwa, menjelajah dimensi batiniyah paling dalam, semuanya tersedia secara online.

Milani (2013) pernah melakukan riset tarekat *on internet*.[120] Dia mengksplorasi hubungan tarekat sufi Nikmatullahi dan Naqsyabandi dalam budaya konsumerisme di Barat. Keduanya berasal dari iklim sosio-politik dan religio-kultural yang serupa di Iran abad keempat belas, meskipun demikian, hubungan mereka dengan Barat dan keotentikan tradisi mereka dibangun secara berbeda di internet. Tarekat Nikmatullahi memiliki 37 Khaniqah di seluruh dunia yang dikelola secara professional dengan memanfaatkan berbagai aspek budaya konsumerisme Barat. Salah satu contohnya adalah penjualan buku di ruang publik melalui penerbit di London, Khaniqahi Nimatullahi Press (KNP), yang mendistribusikan tulisan-tulisan produktif Javad Nurbakhsh dalam bahasa Inggris dan Persia. Selain itu, perintah tersebut pada tahun 2012 telah menyediakan penerbitan jurnal tasawuf dua tahunan dalam format elektronik *(http://sufijournal.org/).*

[120]Milani, Milad, and Adam Possamai. "The Nimatullahiya and Naqshbandiya Sufi orders on the internet: the cyber-construction of tradition and the McDonaldisation of spirituality." *Journal for the Academic Study of Religion* 26.1 (2013): 51-75.

Di Internet, Naqsyabandiyah memiliki fokus yang lebih kuat pada Islam daripada Nikmatullahi dan membuat referensi ke Al-Qur'an dan Al-Sunnah lebih terlihat. Situs internetnya juga mengundang orang untuk menyumbang untuk amal (misalnya mengasuh anak yatim, dengan gambar anak-anak berbaju muslim perlengkapan) atau ke grup itu sendiri (melalui PayPal). Sebuah tautan ke Stasiun Radio SufiLive juga tersedia. Gambar-gambar orang-orang di situs tersebut tidak begitu biasa dibandingkan dengan yang ada di situs Nikmatullah, misalnya tentang cahaya yang datang dari langit atau dari suatu bagian. Para pemimpin cenderung digambarkan memiliki janggut panjang dan mengenakan pakaian non-Barat. Ada tautan ke jaringan belanja online Muslim di mana orang tidak hanya dapat membeli buku tetapi juga pakaian, wewangian, cincin, dan berbagai aksesori. Ada juga tautan ke Sufilive.com di mana orang dapat menonton video Shaikh yang mana orang dapat mengajukan pertanyaan, membuat permintaan doa dan mencari bantuan dalam menafsirkan mimpi. Pada April 2013, ada 12.785 pertanyaan yang diajukan. Tiga hal yang paling dominan adalah tafsir mimpi (4100, 32%), permohonan doa (2312, 18%) dan tasawuf (1733, 13%).[121] Masih di Barat, minat kaum muslim muda lewat dunia maya untuk mengenal sufisme juga meningkat yang ditandai dengan komunikasi dan edukasi via realitas virtual tersebut.[122]

[121]*Ibid.*

[122]Cheruvallil-Contractor, Sariya. "Online Sufism–Young British Muslims, Their Internet "Selves" and Virtual Reality." *Sufism in Britain* (2013): 161-76.

Berdasarkan fenomena di atas pantaslah bila Dudoignon menyebut *Cyber Sufism* (2020) sebagai fakta tak terbantahkan, yang antara lain karena faktor sosio-industri. Perpindahan banyak aspek pekerjaan dari manusia ke virtual, meluasnya media elektronik, jaringan sosial dalam konteks masyarakat metropolis, serta pengembangan ruang publik diaspora, semua itu mendorong banyak pihak untuk mencoba menyesuaikan diri dengan keadaan global baru ini. Tak cukup cukup, dtambah lagi dengan sifat dasar internet yang terus tumbuh serta pengaruhnya terhadap evolusi tasawuf dalam dua konteks geopolitik pasca gejolak tahun 2011 dan pola interaksi sosial yang berkembang pasca bomingnya media sosial.[123]

Ekspansi tasawuf di dunia maya sejak pertengahan 1990-an dan seterusnya menunjukkan bahwa komunitas sufi telah mampu memanfaatkan media yang semakin multi arah untuk menemukan kembali praktik bertasawuf sambil mengekspresikan diri mereka pada aspek sosial-budaya, pendidikan, dan bahkan politik di masing-masing konteksnya. Ragam website yang diisiasi oleh organisasi sufi dan komunitas-komunitas pecinta tasawuf banyak bermunculan. Belum lagi setelah maraknya media sosial, konten-konten di Youtube, Whatsapp dan Instagram ramai digunakan masyarakat Indonesia. Diantara sekian banyak konten keislaman yang tampil, konten tasawuf menarik perhatian. Hal ini karena ajaran sufisme lebih menyentuh ke persoalan personal dan relasinya dengan semesta secara luas. Ekspresi cinta, kerinduan pada Yang Esa, ajakan damai, seruan kemanusiaan, dan kedalaman rasa beragama,

[123]Dudoignon, Stéphane A. "Cyber Sufism." *Sufi Institutions*. Brill, 2020. 405-414.

mampu menjadi alternatif lain di tengah dominannya konten keislaman yang formal, bahkan sebagian kaku yang justru lebih mudah tersebar.

Studi yang dilakukan Anam dkk (2021) tentang ekspresi sufi di dunia maya menggambarkan beberapa hal. Pertama, ekspresi tersebut mencerminkan laku sufi yang berlandaskan kejernihan hati dan keikhlasan batin. Kedua, ekpresi sufi mencakup nilai-nilai *raghbah, ri'ayah, inbisath, wira'i* dan *mahabbah.* Ketiga, ekpresi sufi di era digital dianggap menggeser perilaku sufi tradisioonal yang menggambarkan masyarakat urban terlalu sering berselancar di dunia maya. [124]

Beragam konten spiritualitas Islam sebagaimana tercermin dalam potret *living sufism* di sejumlah website. Misalnya sufinews.com yang sebelumnya menerbitkan majalah *Cahaya Sufi,* kemudian menyesuaikan publikasi secara online yang memuat: artikel, kolom sufi, oase, interaktif, tafsir sufi, thoriqoh, dan koleksi. Tarekat-tarekat yang berkembang di Indonesia juga memiliki website masing-masing, juga organisasi dibawah jaringannya. SDM dari internal tarekat sudah mampu menyesuaikan dengan trend virtual sehingga mereka dapat menjaga hubungan dan kontak dengan para murid, jamaah dan para *muhibbin* yang dimana-mana.

Selain situs-situs milik Lembaga/komunitas, juga banyak muncul situs-situs pribadi, yang menunjukkan ekpresi keragaman pengalaman sufistik yang beraneka warna. Terkadang publik sulit membedakan antara konten yang benar-benar khas tasawuf, spiritualitas murni, atau

[124]Anam, Syariful; Royanullah, Royanullah; and Taufiq, Thiyas Tono. "Ekspresi Sufi di Ruang Maya sebagai Narasi Damai." *Esoterik,* 7.1 (2021): 78-96.

campuran. Wacana sufistik menjadi lebih terbuka dan terakses secara luas sehingga memudahkan bagi mereka yang hendak mendalami kehidupan keberislaman yang otentik.

Seiring merebaknya media sosial, media transformasi sufisme melalui youtube juga berkembang pesat. Sebagian bersifat monolog, sebagian lagi interaktif. Organisasi, komunitas, para tokoh, dan pribadi-pribadi banyak yang memiliki akun official sebagai media edukasi dan sosialisasi pemikiran dan praktek sufisme. Kecenderungan model tasawuf yang merebak di dunia maya juga bervariasi, sebagian tetap ke praktek tasawuf klasik, sebagian cenderung ke arah tasawuf modern, dan sebagian lagi model tasawuf populer. Selain youtube, media sosial lain seperti instagram, telegram, whatsapp juga menjadi sarana yang cukup efektif dalam menyebar pemikiran dan gagasan sufistik kepada internal komunitasnya maupun ke publik.

Nilai-nilai sufisme sesungguhnya bersifat universal sehingga memungkinkan untuk dikonsumsi masyarakat global. Sufisme berhajat menyentuh seluruh lapisan masyarakat tanpa mengenal batasan agama, budaya, golongan, serta berupaya menjangkau segala aspek, baik dalam pendidikan, sosial, ekonomi, politik, dan yang lainnya. Oleh karena itu, untuk menyikapi berbagai macam persoalan kemanusiaan kontemporer, langkah kontekstualisasi perlu dilakukan.

Pertama, *translate*. Yaitu penerjemahan istilah-istilah sufisme ke dalam idiom yang mudah dikenal oleh publik. Hal ini diawali dengan pemataan norma dan ajaran-ajaran tasawuf abad pertengahan, yang dalam beberapa hal sudah kurang relevan dengan situasi kekinian. Pemetaan

dilakukan juga untuk mempermudah bentuk penerjemahan yang diupayakan, karena bukan sekedar translate istilah, tetapi lebih pemaknaan konteksnya. Di sisi lain, idiom-idiom yang belakangan muncul dan populer dapat dimanfaatkan untuk diberi ruh nilai-nilai sufistik. Sebagai contoh ajaran *'uzlah* pada sufisme klasik agak sulit diterima sekarang, padahal generasi sekarang sangat suka menyebut *me time,* sementara keduanya sama-sama punya makna perlunya seseorang mengambil jeda dari rutinitas dan keterlibatan sehingga perlu menepi sejenak.

Kedua, *transform*. Yakni usaha perubahan bentuk, sifat atau fungsi. Jika praktek tasawuf klasik berfungsi sebagai bentuk protes atas kemewahan gaya hidup penguasa waktu itu, tasawuf kontemporer lebih pada penguatan nilai dan prinsip keseimbangan, keharmonisan, keadilan, kebersamaan, dan kemanusiaan. Keseimbangan model Cak Nun seperti tercermin pada judul bukunya, *Hidup itu harus pintar ngegas dan ngerem,* menarik disimak. Komunitasnya, *maiyah,* dihajatkan untuk menyemai kebersamaan dan persamaan diantara semua anggotanya, yang mana *orang maiyah* dalam berinteraksi dan tolong menolong hanya karena 3 hal, yaitu karena mereka: sama-sama hamba dan khalifah Allah; sama-sama manusia makhluk ciptaan Allah; dan karena mereka orang *maiyah.* Hal ini merupakan suatu fenomena kebudayaan yang bernilai sufistik.

Satu hal perlu ditambahkan. Fasilitas media di era digital dapat membantu meng-upgrade religiusitas manusia untuk lebih mencintai dan dicintai Allah Swt. Sebagai sarana, ia hanya menunjang, sejauh mana berfungsi tergantung pada penggunanya. Hiruk pikuknya dunia maya tidak akan mengganggu kesungguhan para pencari Tuhan

untuk menemukan-Nya di kesunyian waktu yang tersedia. Kapan pun, terbuka peluang bagi manusia untuk menyerap sifat-sifat dan perbuatan Tuhan ke dalam kehidupan pribadinya. Ego pribadinya berpeluang untuk bisa lebur (*fana*) ke dalam samudra ilahiyah: apa yang tampak dari perilaku dan ucapan serta sikap-sikap hidupnya adalah *tajaliyat al-Ilahi* (manifestasi Ketuhanan) atau penampakan sifat-sifat dan kehendak Tuhan. Tentu saja hal itu membutuhkan kesungguhan hamba di satu sisi, dan peran Allah di sisi lain. Informasi dari media online, dan tanya jawab yang muncul, terekam ekspresi pengalaman sufistik dari tingkat biasa hingga tingkat tinggi. Semua itu mencerminkan bahwa komunikasi via media digital dapat membantu proses perjalanan sufistik

William B. Parsons dalam tulisannya, "Framing Social Religion," membuat dua perbedaan dalam hal bagaimana agama dulu dan hingga kini masih diteliti oleh bidang-bidang sosial: pendekatan reduksionisme dan pendekatan dialogis terhadap agama. Reduksionisme tidak membahas atau tidak tertarik pada kebenaran agama, tetapi sebaliknya menganggap fenomena itu sebagai produk imajinasi manusia. Sedangkan pendekatan dialogis mengadopsi sikap yang lebih simpatik terhadap agama.[125] Dalam konteks ini, *living sufism* tidak hanya merupakan sendi spiritualitas Islam, tetapi juga sekaligus merupakan cara pandang dan pembacaan atas pesan moral Islam itu sendiri. Moralitas akan memandu terhadap aktifitas-aktifitas yang dilakukannya, sehingga menantang *(challenging)* dan mengundang *(inviting)* untuk terpenuhinya implementasi semangat *ihsan* pada kaum beriman.

[125]Nickolas P. Roubekas, "Book Riview: Social Religion Edited by William B.Parsons.," *Religious Studies Review* 45, no. 2 (2019): 135–37, https://doi.org/10.1111/rsr.13954.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. "The Living Qur'ān: Beberapa Perspektif Antropologi." Walisongo 20, no. 01 (2012): 235–60. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21580/ws.20.1.198.

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya ulum al-Din* (Cairo: Dar al Rayyan Litturats, tt).

Al-Kalabadzi, Abu Bakr. *Kitab al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf* (Cairo: Maktabah al-Khaniji, 1994).

Al-Kumayi, Sulaiman. "Gerakan Pembaruan Tasawuf di Indonesia." *Jurnal Theologia* 24.2 (2013): 247-278.

Al-Qusyairi, Mahmud. *Ar-Risalat al-Qusyairiyah* (Kairo: Mathabi' Muassasat Dar asy-Sya'b, 1989).

Al-Taftazani, Abu Al-Wafa al-Ghanimi. *Al-Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Saqafah wa al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1976).

Al-Thusi, Abu Nasr Abdullah bin Ali al-Sarraj. *Al-Luma fi al-Tasawwuf* (Cairo: Lajnah Nasyr at-Turats ash-Shufi, tt).

Amstrong, Karen. Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan Oleh Orang-Orang Yahudi Kristen Dan Islam Selama 4000 Tahun. Bandung: Mizan, 2004.

Anam, Syariful; Royanullah, Royanullah; and Taufiq, Thiyas Tono. "Ekspresi Sufi di Ruang Maya sebagai Narasi Damai." Esoterik, 7.1 (2021): 78-96.

Ancok, Djamaluddin dan Fuat Nashori Suroso. *Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2005).

Ansari, M. Abdul Haq. "Ibn Taymiyyah and sufism". *Islamic Studies* 24.1 (1985): 1-12.

Anshori, M. Afif, Zaenuddin Hudi Prasojo, and Lailia Muhtifah. "Contribution of sufism to the development of moderate Islam in Nusantara." *International Journal of Islamic Thought* 19.1 (2021): 40-48.

Arberry, A.J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1950).

Cheruvallil-Contractor, Sariya. "Online Sufism–Young British Muslims, Their Internet "Selves" and Virtual Reality." *Sufism in Britain* (2013): 161-76.

Biegman, Nicolaan H. *Living Sufism: Rituals in the Middle East and the Balkans* (Cairo: American University Press, 2009).

Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, cet ke-4 1996).

Blom, Amélie. "Magnus Marsden, Living Islam Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier." *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 1, no. April (2019). https://journals.openedition.org/samaj/215.

Dudoignon, Stéphane A. "Cyber Sufism." Sufi Institutions. Brill, 2020. 405-414.

Dahlan, Abdul Aziz. "Pembelaan terhadap Wahdat al Wujud Tasawuf Syamsuddin Sumatrani", dalam *Ulumul Quran,* Vol. III, No. 3 Th. 1992.

Daudy, Ahmad. "Tinjauan atas *al Fath al Mubin 'ala al Muhidin* Karya Syeikh Nuruddin al Raniri" dalam Ahmad Rifa'i Hasan (peny.), *Warisan Intlektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1990).

Dhahir, Ihsan Ilahi. *Sejarah Hitam Tasawuf Latar Belakang Kesesatan Kaum Sufi,* terj. Fadhli Bahri (Jakarta: Darul Falah, 2001).

Ganzevoort, R. Ruard, and Johan H. Roeland. "Lived Religion: The Praxis of Practical Theology." *International Journal of Practical Theology* 18, no. 1 (2014): 91–101. https://doi.org/https://doi.org/10.1515/ijpt-2014-0007.

Gallab, Muhammad. *Al-Tasawwuf Al-Muqarin* (Mesir: An-Nahdhah al-Mishriyah, tt).

Gazur, Ibrahim. *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj Ana Al-Haqq,* terj. Bandaharo (Jakarta: Rajawali, 1986).

Geertz, Clifford. *Kebudayaan dan Agama,* terj. Francisco BH (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

Gibb, H.A.R. *Mohammedanism: A Historical Survey* (London: McMillan, 1969).

Hanafi, Hassan. *Dari Aqidah Ke Revolusi Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*. Jakarta: Paramadina, 2003.

Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic revival." *The Journal of Asian Studies* 60.3 (2001): 701-729.

Jamil, M. Muhsin. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik* (Yogykarta: Pustaka Pelajar, 2005).

Khwaja, Jamal. *Living the Qur'an in Our Time*. New Delhi: Sage Publication, 2012.

Khaldun, Ibn. *Muqaddimah* (Kairo: Al-Mathba'ah Al-Bahiyyah, t.th).

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika.* (Bandung: Mizan, 2005).

Lubis, Nabillah. *Syekh Yusuf Makasar Menyingkap Segala Rahasia* Mizan (Bandung: Mizan, 1996).

Lacy, Creighton. "Book Reviews: Living Theology in Asia Edited by John C. England." *Missiology An International Review* 11, no. 4 (1983): 535–37. https://doi.org/https://doi.org/10.1177/009182968301100411.

Madjid, Nurcholish dan Budhy Munawar Rachman. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994).

Makki, Abu Talib. *Qut al-Qulub fi Mu'amalat al-Mahbub* (Cairo: Dar Al-Fikr li Al-Tibaah, 1978).

Mas'ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren* (Yogyakarta: LkiS, 2004).

Massignon, Louis dan Mustafa Abdurraziq. *Islam dan Tasawuf* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001).

Milani, Milad and Adam Possamai. "The Nimatullahiya and Naqshbandiya Sufi orders on the internet: the cyber-construction of tradition and the McDonaldisation of spirituality." *Journal for the Academic Study of Religion* 26.1 (2013): 51-75.

Nasr, Seyyed Hossein. *Living Sufim* (London: HarperCollins, 1980).

Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam,* terj. Tim BA, *Mistik dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2000).

Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1965.

Ritzer, George. *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Post Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Roubekas, Nickolas P. "Book Review: Social Religion Edited by William B.Parsons." *Religious Studies Review* 45, no. 2 (2019): 135–37. https://doi.org/ 10.1111/rsr.13954.

Rubaidi. "The new pseudo-sufi order of the majelis shalawat among urban muslims in East Java." *Journal of Indonesian Islam* 14.2 (2020): 431-456.

Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001).

Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world* (London: Routledge, 2014).

Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

Suneni, Siti. *Kritik Terhadap Tarekat: Kajian terhadap Pemikiran Sayyid Usman bin Yahya*. (Jakarta: Thesis. Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2015).

Sutoyo. "Tasawuf Hamka dan rekonstruksi spiritualitas manusia modern." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 10.1 (2015): 108-136.

Sutoyo. "Tasawuf Hamka dan rekonstruksi spiritualitas manusia modern." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 10.1 (2015): 108-136.

Sarkar, Anita. "We Live in a VUCA World: The Importance of Responsible Leadership." *Development and Learning in Organizations* 30, no. 3 (2016): 9–12. https://doi.org/10.1108/DLO-07-2015-0062.

Taimiyah, Ibn. *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah,* diedit oleh Abdurrahman dan anaknya Muhammad, (Riyadh: tp.,tt).

Tohir, Ajid. *Gerakan Politik Kaum Tarekat Telaah Historis Gerakan Antikolonialisme Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002).

Trimingham, JS. *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford Univ. Press, 1971).

Walters (ed), James. *Religious Imagination: How Narratives of Faith Are Shaping Today's World*. London: Gingko Library, 2018.

Zamhari, Arif. "Socio-structural Innovations in Indonesia's Urban Sufism: the Case Study of the Majelis Dzikir and Shalawat Nurul Mustafa." *Journal of Indonesian Islam* 7.1 (2013): 119-144.

Zulkifli. *Sufism in Java The Role of the Pesantren in the Manintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002).

Zuhri, H. "Living Islam: Apa Dan Mau Ke Mana?" *Living Islam Journal of Islamic Discourses* 1, no. 1 (2018): 1–30. https://doi.org/https:// doi.org/10.14421/lijid.v1i1.1530.

DAKWAH TUAN GURU DARI DALAM KUBUR

Prof. Dr. H. MS Udin, M.Ag.

وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

Dan janganlah engkau mengatakan orang orang yang terbunuh di jalan Allah itu telah mati, akan tetapi mereka hidup, mereka selalu mendapatkan rizki disisi Allah. (QS Ali Imran: 169)

وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ

Dan janganlah kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah, (bahwa mereka itu) mati; bahkan (sebenarnya) mereka itu hiduptetapi kamu tidak menyadarinya. (QS al-Baqarah: 154)

Ayat ini mengunakan lafazh *Amwaat* jamak dari kalimat *maitun* artinya orang orang yang telah meninggal, *maitun* juga mempunyai jamak *mauta* yang artinya orang orang yang telah meninngal dunia, seperti lafazh pada ayat

وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: "Ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati." Allah berfirman: "Belum yakinkah kamu?" Ibrahim menjawab: "Aku telah meyakinkannya, akan tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku) Allah berfirman: "(Kalau demikian) ambillah empat ekor burung, lalu cincanglahsemuanya olehmu. (Allah berfirman): "Lalu letakkan diatas tiap-tiap satu bukit satu bagian dari bagian-bagian itu, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera." dan ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS al-Baqarah: 260)

Mengutip dari pendapat Syekh Tahir Ibnu Asyur ulama tafsir dari Tunisia dalam kitab nya *Tahrir wa tanwir*, beliau mengatakan bahwa makna *maitun (tanpa tasdid)* yang Jamaknya menjadi *amwaat* atau *mauta* berarti orang telah meninggal dunia

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ

Di haramkan bagimu memakan bangkai, darah dan hewan yang diseembelih bukan atas nama Allah. (QS al-Maidah: 3)

Maitun berarti bangkai atau yang sudah mati sementara *mayyitun* dengan tasydid artinya orang yang akan meninggal atau belum mati atau akan mati seperti pada surat az-Zumar ayat 30

إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ

Sesungguhnya kamu akan mati dan Sesungguhnya mereka akan mati (pula).

Berbicara tentang dakwah ulama dan para waliyulloh seakan akan tiada habisnya, mulai dari makam mereka yang tidak pernah sepi dari para penziarah, sampai kepada cerita cerita tentang kekeramatan mereka pada saat mereka hidup. Para ulama dan para waliyulloh memberikan peranan yang sangat luar biasa dalam dakwah di bumi nusantara ini, sampai mereka meninggal duniapun mereka memberikan ilmu agama dan pelajaran yang sangat berarti serta ilmu dakwah yang sangat bermanfaat di tengah-tengah masyarakat kita, mereka

tetap di kenang oleh masyarakat dimana mereka, dakwah dan petuah mereka walaupun meraka telah meninggal dunia masih di ingat dan memberikan nuansa positip dalam ilmu dakwah, sampai ahir hayat makam mereka tetap di kunjungi oleh para penziarah dari berbagai penjuru di pulau Lombok ini, seperti makam Batu layar yang tidak pernah sepi dari pengunjung lebih lebih di musim haji, makam Bintaro tidak pernah sepi dari pengunjung yang berziarah kesana, begitu juga dengan makam Loang Balok di Tanjung Karang Mataram, Makam Ketak, Makam Nyatok, kesemuanya tidak pernah sepi dari pengunjung yang berziarah kesana, makam ulama legendaris Tuan Guru Haji Saleh Hambali di Bengkel Lombok Barat tidak pernah sepi dari orang yang berziarah kesana, dan makam Maulana Syekh TGH Zainuddin Abdul Majid di Pancor Lombok Timur juga tidak pernah sepi dari pengunjung, sampai mereka telah meninggal dunia pun manfaat kekeramatan dan keilmuan serta dakwah mereka masih hidup dan dapat kita rasakan sampai saat ini.

Berapa banyak para remaja dan para orang tua yang setelah mereka ziarah makam mereka menjadi tenang, berapa banyak para tukang parkir merasa sejahtera dan di untungkan karna banyaknya para penziarah yang memarkirkan motor dan mobilnya di seputaran makam dan berapa banyak para pedagang kaki lima yang bisa menghidupi keluarganya karna berjualan di seputaran makam dan berapa banyak petuah dan nasehat para para ulama yang telah meninggal dunia tapi nasehat nya menjadi renungan masa dan kalaulah dalam kita berpikir dalam skala besar, berapa banyak para akademisi yang telah menjadi guru besar karna meneliti riwayat hidup serta hasil pemikiran para ulama dan para waliyulloh yang telah meninggal dunia, dan berapa banyak para ulama ahli fiqh dan ahli tafsir yang sampai mereka meninggalpun ilmu dan dakwah

mereka masih hidup serta menjadi barometer pemikiran kontemporer

Sungguh luar biasa dampak dakwah mereka yang sampai mereka meninggalpun masih memberikan aroma yang harum dalam dakwah islamiyah, kalaulah kita bandingkan dengan dakwah-dakwah sekarang ini, di media sosial sering kita dengar ada pendakwah yang di usir oleh umatnya dan tidak diterima oleh masyarakat, bahkan di media masa sering kita dengar ada pendakwah berurusan dengan polisi karna di anggap meresahkan masyarakat, lalu apa yang salah dari ilmu dakwah kita, padahal kalaulah kita telaah lebih mendalam diantara para dai yang kita kenal banyak yang sudah menghapal Qur'an dan menghapal banyak hadist dan menguasai ilmu fiqh, tapi mengapa ada diantara mereka yang belum bisa di terima oleh masyarakat dan mengapa ada diantara mereka yang sampai berurusan dengan kepolisian

Dalam hal ini kita perlu sama sama mengingat kembali tentang pentingnya ilmu dakwah, dakwah sebagaimana di konsepkan oleh rasulullah SAW adalah *"Sampaikan walau satu ayat."*

Dari hadis ini kita dapat memahami bahwa, kebeneran tentang ayat ayat Al Qur'anlah yang perlu kita sampaikan kepada ummat, kebenaran tentang ayat tersebut kita bisa mengambil penjelasan dari ayat tersebut atau dari hadist atau dari ulama atau dari orang orang yang ahli dibidangnya atau dari kisah-kisah yang benar. Akan tetapi terkadang sering kita temukan hal yang sebaliknya dari pendakwah yaitu memang benar ayat dan hadist yang di sampaikan tapi penjelasan tentang ayat dan hadist tersebut yang kadang di bumbui dengan cerita cerita hoax yang belum jelas kebenarannya baik tentang kejelekan orang lain, kejelekan pemerintah, dan kejelekan orang–orang yang tidak sepaham dengannya, hal–hal

seperti inilah yang kita hindari dalam dakwah islamiyah, dakwah yang sejatinya menyampaikan pesan-pesan agama, muballih yang sejatinya menjadi penyampai ajaran agama berubah menjadi penyampai aib aib orang lain, seorang muballigh yang merupakan penyebar estafet kebenaran atas apa yang diajarkan Rasulullah berubah menjadi penghasut dari apa apa yang dia pahami yang belum tentu benar

Sebenarnya kalaulah kita berpegang terhadap rambu rambu dakwah yaitu menyebarkan kebenaran al Quran dan hadist, maka seorang dai tidak akan keliru dalam berdakwah sebab al Quran dan hadist tidak mungkin salah dan keliru, yang keliru adalah apa yang salah dari pemamahan seorang da'i yang di sampaikan dalam dakwah sebab bisa jadi seorang dari mendapakan berita tidak benar atau hoax lalu berita tersebut di sampaikan dalam dakwahnya kepada umatnya.

Fenomena dakwah pada masa kontemporer ini berbeda dengan zaman dulu, di Indonesia ukuran da'i ngetop kadang di lihat dari empat ukuran yaitu da'i harus bisa mendongeng; da'i harus bisa menangis; dai harus bisa melawak; dai harus bisa menyanyi sehingga dengan ukuran dai seperti ini banyak da'i dai klasik yang paham tentang agama menjadi tersingkirkan oleh zaman sebab tidak bisa melawak, tidak bisa menyanyi, tidak bisa menangis serta mendongeng, sehingga muncullah dai' dai yang tidak paham apa yang dia ucapkan, muncullah dai dai yang pinter mengucapkan tapi tidak paham apa yang di ucapkan

Fakultas Dakwah UIN Mataram mendidik mahasiswa dan mahasiswi nya agar menjadi dai atau penyampai ajaran agama yang memahami apa yang di ucapkan dan menyampaikan apa yang di pahami dari ajaran Quran dan hadist sehingga ummat menjadi paham bukan menjadi semakin bingung.

Dakwah adalah suatu proses penyampaian, ajakan atau seruan kepada orang lain atau kepada masyarakat agar mau memeluk, mempelajari, dan mengamalkan ajaran agama secara sadar, sehingga membangkitkan dan mengembalikan potensi fitri orang itu, dan dapat hidup bahagia di dunia dan akhirat. Hakekat yang paling penting adalah adanya keyakinan atau kepercayaan bahwa Allah hanya satu dan tiada satu pun yang dapat menyamai-Nya, sehinga mau melaksanakan perintah-Nya. Hukum dakwah adalah wajib a'in, dalam arti wajib bagi setiap muslim untuk berdakwah sesuai dengan apa ayang ia ketahui. Obyek dakwah dengan uruturutan kepada diri sendiri, keluarga, sanak keluarga dekat atau sanak famili, sebagian kelompok, kepada seluruh umat manusia. Berdakwah perlu menggunakan metode, yaitu cara dakwah yang teratur dan terprogram secara baik agar maksud mengajak melaksanakan ajaran-ajaran agama Islam dengan baik dan sempurna. Metode dakwahnya dengan Hikmah, Maw'izhah Hasanah, Berdiskusi atau Tukar Fikiran Dengan Cara Yang Baik, menyam-paikan sautu kisah, perumpamaan, tanya jawab, dan keteladanan yang baik.

Dalam Qur'an surat Ali Imran ayat 104; Allah Swt. berfirman: "dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar merekalah orang-orang yang beruntung" Menurut Abu Ja'far; bahwa seyogianya ada di antara kamu (orang beriman) sekumpulan orang (ummah/ jama'ah) yang menyeru manusia kepada kebaikan (al-khayr/ Islam dan syari'atnya) yang telah disyari'atkan oleh Allah Swt. kepada para hamba-Nya, dan menyuruh manusia mengikuti (Nabi) Muhamma Saw. serta agama yang dia bawa dari sisi Allah Swt. dan mencegah dari kemunkaran. Artinya, mencegah ke-kufur-an (baca: perlawanan) kepada Allah Swt.

dan mendustakan agama yang dibawanya dari sisi Allah Swt, dengan segenap usaha, sehingga mereka taat dan patuh. Di pengujung ayat dapat diperhatikan, bahwa orang-orang yang selalu berdakwah tidak pernah mengalami kerugian, tetapi selalu mendapatkan keuntungan (al-muflihûn).

Kiprah Tuan Guru dalam Keagamaan dan Dakwah Sosial Kemasyarakatan di Lombok Barat

Tuan guru sebagai panutan masyarakat adalah simbol yang oleh Rasulullah saw dalam sebuah haditsnya ditegaskan bahwa ulama adalah pewaris para nabi. Ulama merupakan penerus tugas para nabi dan rasul dalam hal menyampaikan ajaran agama. Maka taat dan patuh pada "jalan" ulama diartikan sama dengan taat tunduk pada nabi. Peranan tuan guru di masyarakat tentu saja sangat vital. Mereka dianggap memiliki kedudukan yang tak terjangkau, terutama oleh kebanyakan orang awam. Para tuan guru dengan segala kelebihannya serta betapa pun kecilnya lingkup kawasan pengaruhnya, masih diakui oleh masyarakat sebagai figur ideal yang mengindikasikan adanya kedudukan kultural dan struktural yang tinggi.

Realitas ini sudah barang tentu memungkinkan Para tuan guru mempunyai peranan yang sangat besar di dalam masyarakat yang menjadi pengikutnya, baik di bidang keagamaan dan bahkan dalam bidang ekonomi, politik dan sosial kemasyarakatan lainnya. Para tuan guru yang kalau dalam bahasa lainnya disebut tuan guru, kedudukan tuan guru di Lombok dibagi menjadi dua bagian yang pertama, tuan guru statis tradisional dan tuan guru dinamis rasional, tuan guru statis tradisonal ini masih tetap mempertahankan tradisi-tradisi lamanya, sehingga tuan guru tersebut ketika mengembangkan pendidikan, mereka masih mempertahankan

tradisi klasik yaitu tradisi yang di terima secara turun menurun, sementara tuan guru dinamis rasioanal, mereka sudah bisa menerima sistem-sistem pendidikan yang modern dan inofatif bahkan banyak juga para tuan guru yang berpikiran dinamis rasional ini menggunakan metode mereka tersendiri dalam mengembangkan pendidikan di pondok pesantrennya. Para tuan guru dalam pendidikan khususnya di pondok pesantern sangat tinggi sebab selain tuan guru merupakan pimpinan di pondok pesantren beliau juga masih tetap secara langsung memberikan bimbingan ilmu-ilmu agana maupun moral di pondok pesantern yang dibinanya.

Peran para tuan guru di dalam dunia dakwah dan pendidikan sangat penting sekali sebab selain sebagai seorang tuan guru banyak juga tuan guru yang memimpin pondok pesantrennya, tentunya mereka juga secara langsung membina dan mengontrol para santrinya, sehingga kharisma dan wibawa seorang tuan guru atau yang di panggil tuan guru dihadapan para santrinya atau murid-muridnya sangat tinggi, Keberhasilan atau kegagalan sebuah lembaga pendidikan akan sangat ditentukan oleh tingkat keteguhan dan kesungguhan para pengasuhnya, dalam mengembangkan lembaga yang dipimpinnya, karena itu sebenarnya tidaklah terlalu berlebihan jika ada banyak pengamat menilai bahwa pesantren itu merupakan persoalan enterprise para pengasuhnya artinya pola pikir dan kemajuan-kemajuan suatu pondok pesantren sangat ditentukan sekali oleh pengasuhnya.

Dalam konteks seperti ini, maka para pengasuh tersebut sejak awal memulai, mengembangkan dan menjaga dinamika pendidikan di pesantren, sehingga wajar sekali demikian ketatnya hubungan antara sosok tuan guru yang yang bersatus sebagai tuan guru dengan pesantren yang di pimpinnya, sehingga seorang tuan guru akan berpandangan

bahwa pengabdiannya di pondok pesantren dan pengabdiannnya di masyarakat adalah merupakan ladang ibadah.

Tuan guru juga sebagai pendidik dan sebagai tokoh agama harus mampu membawa jati dirinya sebagai seorang penyampai kebenaran, tuan guru bukan hanya memberikan pendidikan dan pengajaran di pondok pesantrennya saja akan tetapi mereka juga merupakan tokoh masyarakat yang di figurkan oleh masyarakat sehingga masyarakat memandang mereka sebagai central figur yang multi fungsi, mereka bukan hanya sebagai penyebar nilai-nilai relegius akan tetapi mereka juga sebagai icon moral yang memberikan contoh kepada masyarakat, oleh sebab itu seorang tuan guru di hadapan masyarakat harus bisa menjaga moral dan tingkah lakunya sebab mereka merupakan suri tauladan dalam masyarakat, dengan nilai-nilai akhlak yang ada ini sebagai seorang penyambung dakwah maka tuan guru harus memberikan contoh sebagaimana apa apa yang diucapkannya dalam berdakwah. (Shahih al-Bukhariy, Vol. III, hlm. 1275). Kemudian, apa yang dimaksud ber-dakwah dalam Islam, bagaimana tata cara yang elegan dan signifikan, lebih lanjut akan dijelaskan di bawah ini.

Kalau dilihat dari aspek bahasa, kata dakwah adalah ism al-mashdar dari da'â-yad'û-da'wan-wa da'watan (دعا-يدعو-دعوا-ودعوة). Asalnya adalah da'wah (dengan huruf 'ain), kemudian di-Indonesiakan dengan dakwah (dengan memakai huruf k). Menurut Ibn Faris, asal makna kata da'â adalah memalingkan sesuatu kepada diri kita melalui suara atau pembicaraan. Ibrahim Anis memaknainya dengan menuntut kehadiran sesuatu atau mengharapkan kebaikan. Di dalam bahasa Indonesia, kata da'â dimaknai dengan berseru, menyeru, memohon, atau berdo'a. Sedangkan dakwah, berarti mengajak

orang kepada kebaikan (da'watun nâs ila al-khayr). Orang yang mengajak atau berdo'a disebut dengan dâ'i.

Kata da'wah disebut sebanyak enam kali dalam al-Qur'an. Sementara kata dâ'i sebanyak tiga kali, seperti surat al-Baqarah ayat 186; beerkaitan dengan pernyataan Tuhan, bahwa Dia sangat dekat dengan hamba-Nya dan akan mengabulkan permohonan orang yang berdo'a hanya kepada-Nya. Dan al-Qamar ayat 6, yang berkaitan keadaan hari Kiamat. Kemudian, terkait dengan tugas dakwah tersebut, di dalam al-Qur'an Allah Swt. telah menjelaskan beberapa metode yang harus diterapkan. Hal ini telah cukup jelas dalam surat al-Nahl ayat 125, Allah Swt. berfirman:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Bahwa Allah Swt. memerintah Nabi Muhammad Saw. supaya mengajak manusia (makhluq) dengan penuh kelembutan (al-hikmah, bijaksana dengan makna qaul layyin) kepada syari'at Islam yang telah diwahyukan kepadanya. Ayat di atas turun ketika ada perintah gencatan senjata (muhâdanah/ truce) dengan Kafir Quraisy di Makkah, supaya mengajak mereka dengan persuasif (ajakan yang lembut) kepada syari'at agama Allah Swt. Perintah yang sama pernah juga disampaikan kepada Nabi Musa dan Harun as. ketika menghadapi Fir'aun, supaya berkomunikasi secara lembut dan persuasif (lihat Ibn Katsir, Vol. VI, hlm. 283). Hal ini sesuai

dengan yang dikemukakan dalam surat Thaha : 44; Allah Swt. berfirman:

فَقُولا لَهُ قَوْلا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى

Hal ini menggambarkan, bahwa metode dakwah yang Islamiy adalah persuasif, sekaligus membantah anggapan, bahwa Islam disi'arkan dengan kekerasan (melalui pedang). Di dalam surat al-Baqarah: 256 dijelaskan;

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

Bahwa tidak ada paksaan dalam menganut agama (Islam), karena telah jelas mana yang benar dan mana yang sesat.

Surat al-Nahl di atas juga menggambarkan, bahwa selain dengan cara yang persuasif dan mendidik atau nasehat yang baik (al-maw'idzatul hasanah) juga lewat diskusi yang elegan (mujâdalah hasanah, tukar pikiran yang dialogis). Dengan metode yang persuasif, materi dakwah akan dapat diharapkan lebih signifikan dibanding dengan kekerasan.

Terkait dengan sosok orang yang melakukan dakwah, semestinya mereka lebih dulu menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji (akhlaq al-karimah, budi pekerti mulia), seperti: jujur, lemah lembut, rendah hati (tawâdhu'), pema'af, pemurah dan sebagainya. Sifat-sifat ini penting, karena sebagai pewaris Nabi (waratsatul anbiya') akan mengajak orang banyak untuk menegakkan kebenaran dan mencegah kemunkaran. Orang yang diajak akan memperhatikan orang yang berdakwah

seberapa jauh dia berprilaku konsisten dengan materi yang dia sampaikan.

Seorang pendakwah harus terlebih dahulu berperang dengan musuh yang bersarang dalam dirinya melalui jihad bi al-nafs sebelum berhadapan dengan musuh lain. Untuk memeperoleh keberhasilan yang gemilang, seorang pendakwah juga perlu mempersiapkan beberapa hal, seperti: wawasan yang luas terutama dalam bidang agama, memahami kandungan al-Qur'an, iman yamg kuat, sabar, optimis dan rela berkorban, baik waktu, pikiran dan tenaga maupun harta. Tidak kalah pentingnya, yaitu semangat yang tinggi dalam mencapai tujuan, menyiapkan diri bekerja secara terus menerus, teratur dan berkesinambungan.

Selanjutnya, apa pentingnya berdakwah, pada kolom pendahuluan telah dikemukakan sebagaimana dijelaskan dalam surat Ali Imran : 104. Secara lahiriyah dapat diketahui harus ada sekelompok orang yang terorganisir dan terkordinir untuk mengajak orang lain kepada berbuat baik dan menegakkan kebenaran di tengah-tengah masyarakat. Secara formal tugas mengajak lebih tepat apabila diemban oleh para ilmuwan (Ulama). Sedangkan untuk mencegah kemunkaran tersebut lebih signifikan apabila ditangani pihak berwenang (penegak hukum, seperti Polri, Jaksa dan Hakim).

Dengan demikian, maka yang dimaksudkan dengan ummah yad'ûna ila al-Khayr ya'muru bil ma'rûf wa yanhawna 'an al-munkar tersebut adalah terbinanya sinergi atau kerja sama dan sama bekerja antara ilmuwan agama di satu sisi dengan penegak hukum di sisi lain. Namun, secara informal bahwa siapapun yang melihat dan menyaksikan kemunkaran hendaklah dia cegah, sesuai kemampuan dan kafasitasnya masing-masing. Hadis ini kelihatannya lebih mengarah kepada teknis operasional di lapangan, sebab merobah dengan tangan

(bil yad, power), tentunya yang lebih kompeten adalah penegak hukum. Sedangkan dengan lisan (nasehat yang baik) dan hati (al-qalb) tentunya tugas para ilmuwan dan orang yang tidak punya power sama sekali dan tidak punya ilmu pengetahuan.
Kemudian, tidak kalah pentingnya supaya dakwah dapat berjalan efektif adalah dengan memperhatikan sasaran dakwah (audiens) itu sendiri, baik dari aspek budaya maupun karakter dan wawasannya. Tentang hal ini, Rasulullah Saw. pernah berpesan kepada seorang sahabat yang bernama Mu'adz ibn Jabal ketika akan berangkat ke Yaman dalam rangka menyampaikan dakwah tentang kewajiban seorang mukmin, seperti mengucapkan syahadatayn, shalat fardhu, zakat, dan sebagainya.

Dengan demikian, maka cara berdakwah tersebut bisa dilalui dengan lisan dan prilaku. Bahkan, dakwah bi al-hâl jauh lebih efektif dibanding dakwah bi al-lisân. Kemudian ada lagi dakwah yang dilakukan antar pribadi (fardiyah), dakwah yang disampaikan kepada khalayak umum ('ammâh), seperti ceramah, khutbah dan pidato. Selain itu, ada lagi dakwah melalui media, baik tulis (bi al-kitâbah) maupun media massa elektronik, seperti audio-visual dan sebagainya. Orang Islam itu tidak cukup hanya menjalankan ibadah pribadinya an sich, seperti salat, puasa, zakat dan haji. Namun lebih jauh dari itu, juga harus memberi pencerahan kepada orang lain.

Secara sosiologis peran dan fungsi Tuan Guru sangat penting dalam pemerintahan dan dakwah, ia memiliki kedudukan yang tak terjangkau terutama oleh kebanyakan orang awam. Tuan Guru dengan segala kelebihannya serta betapa pun kecil lingkup kawasan pengaruhnya masih diakui oleh masyarakat sebagai figur ideal karena adanya kedudukan kultural dan struktural yang tinggi (Azra, 1999).

Peran Tuan Guru tidak hanya terbatas pada aspek spiritual, namun juga aspek kehidupan sosial yang lebih luas. Tuan Guru bukan hanya sebagai tokoh agama tetapi Tuan Guru juga sebagai pemimpin dan pendakwah dan pemberi keputusan dalam setiap persoalan kemasyarakatan, sehingga tidak jarang kita jumpai dalam suatu wilayah Tuan Guru sebagai pemimpin dalam pemerintahan seperti Tuan Guru merangkap sebagai gubernur, Tuan Guru merangkap sebagai bupati bahkan Tuan Guru juga merangkap sebagai konsultan masyarakat dan Tuan Guru yang merangkap sebagai pendakwah. Berkaitan dengan peran Tuan Guru ditengah-tengah masyarakat yang mempunyai multi fungsi tersebut, maka penulis tertarik untuk meneliti tentang Kepemimpinan dan dakwah Tuan Guru Tuan Guru studi *naratif* peran dan Dakwah Tuan Guru dalam menjalankan fungsi *interpersonal* dan *decision making.*

Dinamika Kepemimpinan dan Dakwah Tuan Guru dalam Masyarakat dan Pondok Pesantren di Lombok Barat

Keberadaan seorang seorang Tuan Guru sebagai pimpinan pesantren, ditinjau dari tugas dan fungsinya mengandung *fenomena* yang unik. Dikatakan unik, karena Tuan Guru sebagai seorang pemimpin di lembaga pendidikan Islam bertugas tidak hanya menyusun program atau kurikulum, membuat peraturan, merancang sistem *evaluasi*, tetapi juga bertugas sebagai pembina dan pendidik umat serta pemimpin umat (masyarakat). Menurut Wahyudi (2005) tuan guru adalah tokoh sentral dalam suatu pondok pesantren, maju mundurnya pondok pesantren ditentukan oleh wibawa dan kharisma sang tuan guru (Wahyudi, 2005). Karena itu, tidak jarang terjadi, apabila sang tuan guru di salah satu pondok pesantren wafat, maka pamor pondok pesantren tersebut merosot karena tuan guru/Tuan Guru yang menggantikannya tidak seulet tuan

guru/Tuan Guru yang telah wafat itu, Tuan Guru merupakan elemen yang paling esensial dari suatu pesantren, bahkan merupakan pendirinya. Sebagai *ilustrasi* menurut keyakinan santri, mencium tangan Tuan Guru merupakan berkah dan dinilai ibadah, meski orang-orang yang berpandangan kuno mengejeknya sebagai kultus, *individu*, dan karena itu *syirik*. Mereka tetap tak peduli sebab mereka beranggapan tidak mencium tangan yang sebenarnya, karena perbuatan tersebut sedang memberikan penghormatan yang dalam kepada suatu otoritas yaitu Tuan Guru.

Dengan demikian predikat nilai ke-Tuan Guru-an yang berotoritas dan menyandang kewibawaan spiritual kharismatik bukanlah sangat bergantung pada garis keturunan atau karena dari faktor *nasabiah,* melainkan harus pula ditempuh dengan cara-cara yang rasional, karena tergantung kepada derajat kealiman juga diimbangi oleh teladan perilaku berbudi (*akhlak al-karimah*).

Dalam arti secara teoritik dan formal bahwa seorang pengasuh pesantren memang harus memiliki *kompetensi* yang memadai dan telah pula memiliki *religious commitment* yang kuat yaitu penampilan sosok pribadi yang *integratif* antara ilmu dan amaliahnya. Aspek-aspek komitmen *religius* yang kuat itu meliputi, aspek keyakinan (*the belief dimension*), ritual peribadatan beserta dzikirnya (*religious practice: ritual and devotion*), pengalaman keagamaan (*the experience dimension*), pengalaman batiniah/rohaniah (*spiritual dimension*), pengetahuan agamanya maupun kosekuensi-konsekuensi amaliah seorang Muslim yang terbentuk secara baik. Maka tidak mengherankan dengan potensi dan kompetensi tersebut kalau seorang Tuan Guru di pesantren menduduki posisi puncak yang kukuh dalam struktur sosial terutama dalam lingkaran komunitas pesantren.

Tuan Guru sebagai pemimpin non formal dimasyarakat Lombok Barat memiliki kharisma yang luar biasa, Tuan Guru bukan hanya sebagai *leader*, Tuan Guru juga berfungsi sebagai *konsultan* yang merupakan tempat konsultasi masyarakat dalam berbagai hal, baik pendidikan, keagamaan maupun sosial, bahkan Tuan Guru juga merupakan konsultan rumah tangga yang mana banyak masyarakat yang bekonsultasi kepada mereka cara membina rumah tangga agar menjadi rumah tangga *sakinah, mawaddah* dan *rahmah*. Sebagaimana yang dikatakan oleh Tuan Guru Shafwan Hakim:

> "Tuan Guru adalah merupkan tokoh masyarakat dan menjadi suri tauladan dimasyarakat bahkan ia merupakan pemimpin di tengah-tengah masyarakat, Tuan Guru bukan hanya sebagai guru atau pendidik di santri-santrinya, Tuan Guru juga merupakan Guru masyarakat yang selalu dekat dengan masyarakat melalui pengajian-pengajian dan kegiatan-kegiatan keagamaan yang ia lakukan ditengah-tengah masyarakat" (Wawancara tanggal 6 Januari 2014)

Sebagaimana yang di ungkapkan oleh Tuan Guru Shafwan Hakim bahwa keberadaan Tuan Guru ditengah-tengah masyarakat adalah sebagai pendakwah dan pendidik dan memberikan contoh-contoh yang *positif* ditengah-tengah masyarakat, Tuan Guru juga merupakan pemimpin baik dalam sebagai pemimpin pondok pesantren yang miliki maupun pemimpin ditengah-tengah masyarakat.

Berkaitan dengan Tuan Guru sebagai pemimpin, sebagaimana yang diungkapkan oleh Tuan Guru Muhlis Ibrahim:

> "Tuan Guru selalu mendapat undangan dari masyarakat dalam setiap acara kemasyarakatan, dalam acara perkawinan Tuan Guru sebagai orang yang tidak dilupakan, dalam acara maulidan Tuan Guru sebagai garis depan ditengah-tengah masyarakat, sebagai orang yang di tuakan oleh masyarakat Tuan Guru merupakan pemimpin dan pembimbing masyarakat, segala legiataan masyarakat baik gotong royong di masjid, maupun gotong royong di lingkungan, kehadiran Tuan Guru yang memimpin masyarakat sangat dinanti-nantikan oleh masyarakat" (Wawancara tanggal 5 Januari 2014).

Dalam masyarakat Lombok Barat kehadiran Tuan Guru ditengah-tengah kegiatan kemasyarakatan sangat besar pengaruhnya sebab Tuan Guru akan menjadi pemimpin dalam setiap kegiatan tersebut dan masyarakat akan merasa tenang jika dalam suatu acara tersebut dihadiri oleh Tuan Guru.

Tuan Guru memiliki sarana yang amat efektif untuk mempengaruhi massanya, melalui tradisi kegiatan ceramah keagamaan serta sebagai pemimpin pondok pesantren, mereka memiliki peluang besar untuk mengembangkan pengaruhnya. Banyak sekali kegiatan Tuan Guru baik secara individu maupun kelompok yang mengundang daya tarik masyarakat. Secara individual, terkadang dibutuhkan untuk menyelesaikan persoalan kehidupan seperti dimintai doa restu maupun ceramah agama atau *tausiah* terhadap acara perkawinan, khitanan, musibah kematian, bahkan pemerintah terkadang juga meminta mereka dalam meminta do'a secara pribadi demi kelancaran suatu kegiatan ataupun hanya sekedar mengundang mereka dalam acara keagamaan. Secara *struktural* kelembagaan Tuan Guru juga memimpin lembaga pendidikan yang dibinanya di pondok pesantren. Sedangkan secara *kolektif*

para Tuan Guru diminta menghadiri acara seperti memimpin membaca surat *yasin*, membaca kitab *barzanzi,* dan memberi *tausiah* pada pengajian *akbar* secara rutin.

Keberadaan Tuan Guru dalam beraneka ragam forum tersebut, wajar jika melahirkan kepatuhan umat dan santrinya kepadanya sehingga Tuan Guru dikatagorikan sebagai pemimpin umat. Kepemimpinan Tuan Guru yang juga sebagai tokoh agama adalah kepemimpinan kharismatik yang berporos pada *personal leadership*. Dalam hal ini Tuan Guru adalah sebagai *figur* bagi umatnya *(client)* dalam sebuah *relasi* yang *paternalistik*. *Kompetensi* Tuan Guru dalam bidang agama menempatkannya sebagai pemegang otoritas suci agama.

Fatwa dan nasehat Tuan Guru senantiasa dijadikan sebagai *referensi* yang dipatuhi masyarakat. Dengan *otoritas* kepemimpinan dan kharisma yang dimilikinya, Tuan Guru mampu menggerakkan masyarakat dan mampu menampilkan dirinya sebagai pemimpin di tengah-tengah masyarakat yang selalu di ikuti oleh masyarakat. Tuan Guru juga merupakan sosok yang sangat mempunyai peranan dan pengaruh dalam pendidikan sebagaimana yang diungkapkan oleh Tuan Guru Hasanain Juwaini:

> "Banyak lembaga pendidikan yang dikelola oleh pemerintah sangat jauh jaraknya ditengah-tengah masyarakat sehingga dibutuhkan lembaga pendidikan yang mempunyai jarak yang tidak jauh dari perkampungan masyarakat, dengan adanya lembaga pendidikan pondok pesantren yang dibangun dan dibina oleh Tuan Guru yang berdekatan dengan perkampungan masyarakat disuatu tempat, kehadiran lembaga pendidikan baik itu madrasah maupun pondok pesantren sangat penting sekali bahkan sangat membantu

masyarakat dalam hal pendidikan putra-putrinya" (Wawancara tanggal 10 Januari 2014).

Kehadiran lembaga pendidikan baik dalam bentuk pendidikan di madrasah maupaun pondok pesantren yang dibangun oleh Tuan Guru sangat membantu sekali dalam pengembangan pendidikan di Kabupaten Lombok Barat sebab dengan adanya lembaga pendidikan ini maka akan dapat membantu pemerintah dalam hal pendidikan, kehadiran lembaga pendidikan madrasah dan pondok pesantren ini juga merupakan bukti kepedulian dan peranan Tuan Guru dalam pendidikan ditengah-tengah masyarakat

Parameter Dakwah Tuan Guru di Lombok Barat

Para Tuan Guru dalam masyarakat Sasak di Lombok Barat dianggap sebagai orang yang menguasai berbagai ilmu keislaman, meskipun anggapan ini terkadang berlebihan dan belum tentu benar. Sebab tidak semua Tuan Guru belajar ilmu-ilmu keislaman dalam waktu yang cukup untuk membekali diri sebagai Tuan Guru yang ideal. Di antara mereka sebenarnya terdapat orang-orang yang belum pantas diangkat sebagai Tuan Guru. Akan tetapi karena kharismanya, atau kharisma orang tuanya yang menonjol, mereka dinobatkan sebagai Tuan Guru. Menurut Eksan, menyatakan bahwa:

Tuan guru adalah tokoh sentral dalam suatu pondok pesantren, maju mundurnya pondok pesantren ditentukan oleh wibawa dan kharisma sang Tuan Guru. Karena itu, tidak jarang terjadi, apabila sang Tuan Guru di salah satu pondok pesantren wafat, maka pamor pondok pesantren tersebut merosot karena Tuan Guru yang menggantikannya tidak seuler Tuan Guru yang telah wafat itu Tuan Guru merupakan elemen yang paling esensial dari suatu pesantren (Eksan, 2000)

Menurut Tuan Guru Haji Hasanain Djuwaini:

> "Istilah Tuan Guru di Lombok bukan merupakan istilah baru akan tetapi jauh sebelumnya istilah ini digunakan di Padang dan provinsi-provinsi lainnya di Indonesia sehingga sebelum adanya pondok pesantren di Lombok maka orang Lombok lebih dahulu mengenal istilah Tuan Guru ini dan barometer seorang dianggap Tuan Guru di Lombok adalah karena ia memiliki ilmu agama, ia merupakan pengawal moral dan ubudiah di masyarakat dan apa-apa yang ia kerjakan menjadi suri tauladan dalam masyarakat, seorang Tuan Guru juga mempunyai intensitas yang kuat dalam masyarakat" (wawancara tanggal 15 Februari 2014)

Berbeda dengan apa yang di ucapkan oleh Tuan Guru Haji Shafwan Hakim, beliau mengatakan:

> "Seorang Tuan Guru di Lombok adalah mereka yang mempunyai ilmu agama, mereka menjadi *uswatun hasanah* atau menjadi suri tauladan dimasyarakat dan mereka juga mempunyai umat atau massa, sehingga seorang Tuan Guru adalah mereka yang selalu mengajar dan mendidik masyarakat dan mereka sangat aktif ditengah-tengah masyarakat" (Wawancara tanggal 18 Februari 2014)

Dari uraian-uraian tersebut peneliti menganalisa bahwa parameter Tuan Guru dalam masyarakat Lombok Barat adalah mereka yang mempunyai ilmu agama, mereka merupakan pengawal moral dan ubudiyah dalam masyarakat dan menjadi suri tauladan dalam masyarakat, Tuan Guru juga mempunyai

umat atau massa serta *intensitas* seorang Tuan Guru dalam masyarakat adalah tinggi

Banyak orang yang mempunyai ilmu agama yang tinggi yang melebihi dari ilmu Tuan Guru tetapi mereka masih belum dikatakan sebagai Tuan Guru sebab mereka sekedar menyampaikan ilmu agama yang ia miliki akan tetapi dia belum menjadi suri tauladan dalam masyarakat bahkan dia tidak aktif dalam masyarakat sehingga masyarakat belum manganggap dia sebagai Tuan Guru.

Tuan Guru adalah gelar dari masyarakat karena *intensitas* dia dalam mengajarkan ilmu agama dan menjadi suri tauladan dalam masyarakat tinggi, gelar Tuan Guru bukan diberikan oleh suatu lembaga atau perguruan tinggi sehingga karena gelar ini merupakan peberian dan penghormatan masyarakat kepadanya maka masyarakatlah yang memberikan penelian seseorang pantas atau tidak disebut Tuan Guru.

Seseorang akan disebut Tuan Guru oleh masyarakat, bukan diproklamirkan oleh penyandangnya, melainkan karena kesepakatan masyarakat. Berbeda dengan predikat formal seperti sarjana, doktor ataupun profesor.

Dalam konteks keislaman, strata sosial masyarakat pada esensinya tidak ada perbedaan, yang membedakan adalah kadar keagamaan masyarakat itu sendiri. Dengan bertambah tingginya nilai penghayatan terhadap nilai keagamaan, diharapkan akan berdampak pada pengamalan dan pengaplikasian nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan sehari-hari mereka yang tercipta. Pengamalan nilai-nilai keagamaan inilah yang bagi masyarakat Sasak merupakan barometer kedudukan seseorang di hadapan Allah Swt.

Tidak perlu disanksikan bahwa jumlah orang yang berilmu atau memiliki pengetahuan setara dengan Tuan Guru juga banyak. Secara sederhana, masyarakat Sasak memahami

arti Tuan Guru sebagai orang yang sudah melaksanakan ibadah haji yang kemudian ditambah gelarnya di awal nama aslinya. Orang yang telah berhaji tersebut mempunyai kemampuan dan keahlian dalam bidang agama sesuai dengan kadar pengakuan masyarakat, serta memiliki *akhlaq* yang dipandang mulia oleh agama dan masyarakat, sehingga disaat membimbing dan mengayomi masyarakat, bermula dari itulah mereka disebut Tuan Guru

Dalam konteks kekinian, gelar Tuan Guru mulai mengalami pergeseran makna bila dibandingkan dengan tahun 70-an atau tahun-tahun sebelumnya. Banyak masyarakat sekarang adalah kaum terpelajar yang memiliki pengetahuan agama yang hampir sepadan dan seragam. Cukup banyak orang-orang yang pintar, termasuk lulusan Makkah, Madinah, Kairo yang dijadikan persyaratan untuk menyebut seseorang sebagai Tuan Guru.

Namun, tidak sedikit proses legitimasi pengangkatan mereka sebagai Tuan Guru tidak terjadi. Tidak perlu disanksikan bahwa jumlah orang yang berilmu atau memiliki pengetahuan setara dengan Tuan Guru juga banyak. Karena itulah, saat ini sebenarnya telah terjadi perubahan nilai dan makna Tuan Guru menjadi seorang cendikiawan.

Secara sederhana, masyarakat Sasak memahami arti Tuan Guru sebagai orang yang sudah melaksanakan ibadah haji yang kemudian ditambah gelarnya di awal nama aslinya. Orang yang telah berhaji tersebut mempunyai kemampuan dan keahlian dalam bidang agama sesuai dengan kadar pengakuan masyarakat, serta memiliki *akhlaq* yang dipandang mulia oleh agama dan masyarakat, sehingga disaat membimbing dan mengayomi masyarakat, mereka disebut Tuan Guru.

Peran dan Dakwah Tuan Guru dalam Masyarakat dan Pesantren di Lombok Barat

Keberadaan Tuan Guru dalam masyarakat Sasak, khususnya masyarakat pesantren, juga sangat sentral. Suatu lembaga pendidikan Islam disebut pesantren apabila memiliki tokoh sentral yang disebut Tuan Guru. Jadi, Tuan Guru dalam dunia pesantren dan masyarakat Sasak berperan sebagai penggerak dalam menjalankan roda pesantren. Di tangan seorang Tuan Guru-lah pesantren itu berada. Oleh karena itu, Tuan Guru dan pondok pesantren ibarat dua sisi mata uang yang berjalan bersama. Bahkan, Tuan Guru bukan hanya pimpinan pondok pesantren, namun juga sekaligus sebagai pemiliknya

Sebagai kelompok *elite* dalam struktur sosial, politik, ekonomi, dan lebih-lebih dikalangan kelompok agama Islam, di masyarakat Tuan Guru di Lombok Barat mempunyai fungsi dan peranan yang sangat penting sekali yaitu:

1. Sebagai *Ulama*' dan Pendakwah

   Tuan Guru di Lombok Barat adalah orang yang mempunyai pengetahuan agama dan mengajarkan pengetahuan agamanya tersebut di tengah-tengah masyarakat, gelar Tuan Guru bukan gelar dari perguruan tinggi, akan tetapi gelar Tuan Guru adalah gelar dari masyarakat karena kepercayaan masyarakat terhadap guru yang membimbingnya dalam agama. Oleh karena pemahaman Tuan Guru terhadap ajaran-ajaran agama, maka masyarakat menganggap dia sebagai *ulama*, artinya ia harus mengetahui, menguasai ilmu tentang agama Islam, kemudian menafsirkan ke dalam tatanan kehidupan masyarakat, menyampaikan dan memberi contoh dalam pengamalan dan memutuskan perkara yang dihadapi oleh masyarakat.

Ulama adalah seseorang yang ahli dalam ilmu agama Islam dan ia mempunyai *integritas* kepribadian yang tinggi dan mulia serta berakhlakul karimah dan ia sangat berpengaruh di tengah-tengah masyarakat (Depag RI, 1993).

Syarat *ulama* adalah orang yang takut kepada Allah dalam artinya ia orang yang bertaqwa takut terhadap Allah ta'ala dengan menghindari seluruh larangan-larangan-Nya dan selalu mengikuti perintah-perintah-Nya.

Sebagaimana yang diungkapkan oleh Tuan Guru Mustafa Umar:

> Tuan Guru merupakan guru masyarakat, yang mengajar masyarakat ilmu-ilmu agama dan menjadi contoh di masyarakat, dia menjadi penerang masyarakat, dia menjadi tempat konsultasi masyarakat tentang ilmu agama (Wawancara tanggal 30 Desember 2013)

2. Sebagai Pengendali Sosial

Para Tuan Guru khususnya di Lombok Barat merupakan sektor kepemimpinan Islam yang dianggap paling dominan dan selama berabad-abad, Tuan Guru telah memainkan peranan yang menentukan dalam proses perkembangan sosial, kultur, dan politik. Berkat pengaruhnya yang besar sekali di masyarakat, seorang Tuan Guru mampu membawa masyarakatnya kemana ia kehendaki dengan demikian seorang Tuan Guru mampu mengendalikan keadaan sosial masyarakat yang penuh dengan perkembangan dan perubahan itu.

Tuan Guru berperan kreatif dalam perubahan sosial, bukan karena sang Tuan Guru meredam akibat perubahan yang terjadi, melainkan justru karena mempelopori perubahan sosial dengan cara sendiri. Tuan Guru yang terkenal dengan memimpin yang tradisional ini ternyata mampu mengendalikan masyarakat akibat dari perubahan yang terjadi dengan memberikan solusi yang tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah ajaran Islam.

3. Sebagai Penggerak Perjuangan

Tuan Guru sebagai pemimpin tradisional di masyarakat sudah tidak diragukan lagi fungsinya sebagai penggerak perjuangan masyarakat setempat untuk mencapai tujuan yang diharapkan oleh masyarakatnya. Sejak zaman kolonial Belanda para Tuan Guru sudah banyak yang memimpin rakyat untuk mengusir para penjajah. Bahwa Islam di zaman penjajahan Belanda merupakan faktor nomor satu bagi kelompok-kelompok suku bangsa yang tinggal berpencar-pencar diberbagai kepulauan itu semua tidak lepas dari gerakan perjuangan para Tuan Gurunya (Dhofier, 1982).

Selanjutnya Zamakhsyari Dhofier juga menjelaskan bahwa, berkat perjuangan para Tuan Guru itu juga berhasil menanamkan rasa anti penjajah kepada beberapa suku bangsa di Indonesia. Demikian juga pada periode setelah kemerdekaan, para Tuan Guru juga telah berperan mengisi kemerdekaan seperti yang telah dijelaskan oleh Zamakhsyari Dhofier, bahwa ditengah-tengah gejolaknya pembangunan ekonomi di Indonesia dewasa ini para Tuan Guru tetap merupakan sekelompok orang- orang yang bersedia membangun kesejahteraan bangsanya. Status Tuan Guru yang tinggi itu tak tergoyahkan oleh para pejabat pemerintah, dan keadaan ini dimanfaatkan sebaik-

baiknya oleh Tuan Guru untuk kepentingan masyarakat. Prestasi Tuan Guru semasa perjuangan kemerdekan melawan Belanda dan selama revolusi ditambah dengan penghormatan masyarakat atas keahliannya terhadap ilmu agama dan ketaatan masyarakat kepada perintah-perintah-Nya menyebabkan para pejabat pemerintah segan mempersulit Tuan Guru.

Dengan demikian selama Tuan Guru masih memberikan dukungannya kepada program-program pembinaan mental spiritual dan kesediaannya tidak mengkritik terhadap kebij ksanaan pemerintah dimuka umum, martabat Tuan Guru jauh lebih baik ketimbang pejabat pemerintah yang harus mempertahankan namanya baik dihadapan umat Islam maupun dimuka pemerintah. Tuan Guru melanjutkan tugas kemasyarakatan mereka ditengah umat Islam dan bersama-sama masyarakat menanggung beban memperjuangkan tujuan-tujuan Islam.

4. Peranan Tuan Guru selain sebagai pemimpin lembaga pendidikan di pondok pesantrennya, juga di anggap sebagai pemimpin dan pendakwah dalam masyarakat Lombok Barat walaupun secara formal belum diakui dalam pemerintahan, dalam setiap acara kemasyarakatan kehadiran Tuan Guru sangat dinanti-nantikan oleh warga sehingga dalam tradisi kemasyarakatan Lombok Barat, Tuan Guru merupakan pemimpin non formal yang masa kepemimpinannya tidak mempunyai batas waktu tertentu dan perananaya dalam pemerintahan tidak terikat dengan jabatan-jabatan tertentu, dengan demikian Tuan Guru tersebut mencerminkan *akhlakul karimah* dan suri tauladan dalam masyarakat serta dijadikan panutan dalam masyarakat

5. Peran *interpersonal* Tuan Guru di pondok pesantren dan masyarakat terlihat dari kemampuan Tuan Guru untuk berdiri diatas semua golongan dan mempunyai pengaruh yang kuat ditengah masyarakat dengan kharisma yang dimiliknya Secara *struktural* kemasyarakatan, kelembagaan maupun aspek pendidikan yang dibinanya di pondok pesantren. Sedangkan secara *kolektif* para Tuan Guru mempunyai *intensitas* yang tinggi dalam kegiatan kemasyarakatan sehari-hari, seperti diminta menghadiri acara kemasyarakatan, memimpin pengajian, membaca kitab *barzanzi,* dan memberi *tausiah* pada pengajian *akbar* secara rutin, hal membuktikan bahwa dimanapun Tuan Guru itu berada dia selalu diterima dan dibutuhkan masyarakat.

   Peran Tuan Guru dalam *decision making* terlihat dari peran Tuan Guru menjadi jembatan penghubung *(mediator)* antara masyarakat dan pemerintah, antara pondok pesantren dengan masyarakat dan antara pondok pesantren dan pemerintah di Lombok Barat. Ketika pemerintah atau kelompok masyarakat menerapkan suatu kebijakan, mereka selalu meminta pertimbangan kepada Tuan Guru karena pembangunan atau kebijakan yang sudah mendapatkan restu dari Tuan Guru akan lebih diterima oleh masyarakat. Tuan Guru sebagai decision maker juga terlihat dalam berbagai kegiatan kemasyarakatan baik secara individu maupun kelompok yang diharapkan oleh masyarakat terhadapnya. Tuan Guru terkadang dibutuhkan untuk menyelesaikan persoalan kehidupan seperti dimintai doa restu maupun ceramah agama dalam berbagai kegiatan seperti acara perkawinan, *khitanan,* musibah kematian, bahkan pemerintah terkadang juga meminta jasa Tuan Guru dalam memberikan do'a

secara pribadi demi kelancaran suatu kegiatan. Tuan Guru juga dibutuhkan sebagai *decsision maker* dalam memutuskan segala persoalan di pondok pesantren yang dibinanya.

Bentuk kepemimpinan Tuan Guru dalam masyarakat dan pondok pesantren diwujudkannya dalam penampilannya sebagai pendakwah, pelindung dan sebagai suri tauladan ditengah-tengah masyarakat yang selalu berdiri diatas semua golongan serta tidak mengenal batas waktu, tempat maupun persoalan yang dihadapinya, bahkan ketika terjadi gejolak sosial dalam masyarakat, Tuan Guru tampil sebagai pemimpin yang sangat disegani dan sosok yang dituakan dalam meredam gejolak yang terjadi dalam masyarakat. Kepemimpin Tuan Guru dalam masyarakat sebagaimana yang peneliti temukan dalam penelitian lapangan adalah karena Tuan Guru merupakan sosok yang mempunyai kharisma dan wibawa yang tinggi dan dituakan dalam masyarakat sehingga apa yang diperintahkan serta apa-apa yang diucapkan oleh Tuan Guru selalu didengar dan mendapat perhatian dalam masyarakat.

Peranan para tuan guru di bidang pendidikan dapat memotifasi dan memajukan lembaga pendidikan yang dibinanya dan Para tuan guru juga bisa menjadi inofator dalam pendiidikan, hal tersebut senada dengan yang diungkapkan juga oleh Kuntcoroningat bahwa bubungan antara Para tuan guru dan santrinya serta umat/ masyarakat Islam adalah hubungan antara pemimpin (imam) dengan yang dipimpin (makmum) sangat dalam dan luas, hubungan itu bersifat asimetris Artinya bahwa pihak pertama dapat menumbuhkan pengaruh yang lebih besar dari pada pihak yang kedua sehingga pihak kedua itu tunduk kepada-kepada pihak yang pertama. Dalam memajukan masyarakatnya para Para tuan guru di

Lombok Barat memiliki beberapa peranan, diantaranya adalah peran sebagai pendidik, peran sebagai decicioan making dan peran sebagai interpersonal, peran tersebut bukan hanya untuk kepentingan santri-santrinya, akan tetapi juga untuk kepentingan masyarakat luas. Dalam perananya sebagai Para Muballig, nilai interpersonal Para tuan guru dimasyarakat sangat berpengaruh sekali

Hubungan antara Para tuan guru dengan masyarakat di Lombok sangat erat sekali, diantara yang membuat keeratan tersebut adalah tali silaturrahmi antara Para tuan guru dengan masayarakat, tali silaturrahmi tersebut terwujud karena adanya kegiatan-kegiatan Para tuan guru yang selalu aktif didalam masyarakat serperti pada acara-acara keagamaan yang meliputu undagan sholat jenazah untuk, acara undangan acara Maulid Nabi Muhammad SAW, undangan peringatan Isra' dan mIkraj Nabi Muhammad SAW, kegiatan-kegiatan tersebut mampu menumbuhkan interpersonal Para tuan guru dalam masyarakat sehingga karena nilai wibawa dan interpersonal Para tuan guru di masyarakat, Para tuan guru di Lombok Barat identik dengan umat, artinya dimana-mana Para tuan guru berada disanalahPara tuan guru mempunyai umat atau massa, karena Para tuan guru tersebut identik dengan massa.

Komunikasi dengan masyarakat bagi seorang tuan guru merupakan kegiatan sehari-hari yang paling banyak dilakukan oleh manusia sebagai mahluk sosial. Sejak bangun tidur di pagi hari sampai tidur lagi di larut malam, sebagian besar dari waktu kita digunakan untuk berkomunikasi dengan masyarakat, dengan demikian kemampuan berkomunikasi bagi seorang tuan guru merupakan suatu kemampuan yang paling dasar. Akan tetapi dalam kehidupan sehari-hari kita sering mengalami perbedaan pendapat, ketidaknyamanan situasi atau bahkan terjadi konflik yang terbuka yang disebabkan adanya

kesalahfahaman dalam berkomunikasi. Dimana adanya tuan guru berada maka disana pula terdapat para kelompok jemaah yang tunduk dengan ajaran dan nilai-nilai agama yang di ajarakan oleh tuan guru tersebut, sehingga tuan guru di Lombok Barat merupakan leader bagi masyarakat bahkan Para tuan guru merupakan konsultan bagi masyarakat, masyarakat sangat mempercayai sepenuhnya kepada sosok muballig, sampai-sampai dalam dalam beberapa pengajian yang penulis ikuti bersama beberapa tuan guru di Lombok Barat banyak juga para jemaah pengajian yang konsultasi kepada tuan guru berkaitan dengan persoalan pribadinya seperti mereka konsultasi tentang kehidupan rumah tangganya yang diambang pintu, mereka konsultasi tentang ekonominya yang sulit sekali meningkat, konsultasi tentang pendidikan dan konsultasi tentang gejala penyakit yang dialaminya. Sehingga sosok tuan guru di Lombok Barat berfungsi bukan hanya memberikan siraman rohani kepada masyarakat berupa ajaran-ajaran agama akan tetapi tuan guru juga bisa berprofesi sebagai psikater dalam masyarakat.. Kedekatan emosional-relasional tuan guru dengan masyarakat inilah yang melanggengkan hubungan tersebut. Hal ini bermula dari persepsi masyarakat, bahwa tuan guru adalah orang yang serba bisa (*multi player*) dan mampu dalam segala hal, sehingga tuan guru bukan hanya menjadi rebutan ummat, akan tetapi tuan guru juga menjadi rebutan pemerintah dan partai, tuan guru dengan pemerintah haruslah selaras dan senada.

Dulu tuan guru atau tuan guru dengan pemerintah bermusuhan sebab adanya anggapan-anggapan negatif dari para tuan guru terhadap pemerintah bahwa pemerintah jarang memihak kepada tuan guru sehingga munculah image-image negatif sebagian tuan guru terhadap pemerintah. Akan tetapi sejalan dengan perkembangan zaman, maka sekarang bisa kita

melihat tuan guru dan pemerintah sudah bergandengan tangan, bahkan banyak dari tuan guru juga merupakan bagian dar pemerintah tersebut, seperti tuan guru sebagai Gubernur, tuan guru sebagai Bupati. Hal ini menunjukan bahwa hubungan antara tuan guru dan pemerintah sejalan dan selaras.

Bentuk keterlibatan tuan guru dalam politik minimal ada tiga macam, yaitu: Pertama, terlibat secara langsung sebagai praktisi dan aktor politik yang terjun sebagai penmuballigs dan aktivis partai politik tertentu atau menjadi anggota legislatif. Kedua, sebagai kekuatan pendukung partai politik tertentu dengan cara memberikan dukungan di balik layar. Ketiga, sebagai legitimasi politik yang sering dimanifestasikan dalam bentuk restu politik pada partai atau tokoh politik tertentu yang tidak berasal dari lingkungan pesantren. Politik adalah suatu praktik tentang usaha untuk meraih kekuasaan politik, sebab menguasai kekuasaan politik memberi ruang bagi kekuatan-kekuatan politik untuk merealisasikan visi, misi, dan program politik yang akan dilaksanakan. Inilah kenyataan dalam kehidupan politik sejak demokrasi dicanangkan pertama-tama dalam bentuknya yang paling sederhana. Pesantren tentu menyadari fakta tersebut, sehingga keterlibatan pesantren dalam politik harus diletakkan dalam konteks mobilitas struktural untuk memperjuangkan berbagai nilai, doktrin, semangat, aspirasi, dan kepentingan yang dianut pesantren. Keberhasilan meraih jabatan publik yang penting. Justru bagi muballig, ungkapan sebagian kalangan bahwa pesantren hanya meneguhkan diri di wilayah kultural, sekadar melakukan kerja-kerja kemasyarakatan, merupakan pernyataan yang keliru dan ahistoris serta harus dicurigai. Artinya, jangan dipisahkan tuan guru pesantren dengan proses politik. Karena kalau dipisahkan, faktanya dari dulu sampai hari ini tidak ada komitmen kebijakan yang

berpihak kepada tuan guru dan pesantren, seperti tidak adanya peraturan perundang-undangan bagi pesantren dan muballig. Justru pernyataan agar tuan guru dan pesantren jangan terlibat politik merupakan usaha dari kelompok sekuler untuk melemahkan Islam melalui pelemahan lembaga pendidikan Islam.

Lebih luas, keterlibatan pesantren dalam politik juga dapat dilihat sebagai upaya pesantren untuk memperluas peran dan sumber daya yang dimiliki selama ini. Selama beberapa dasawarsa, di bawah tekanan Orde Baru, pesantren hanya diperlakukan sebagai lembaga kultural yang berada di luar struktur kekuasaan politik. Padahal, pesantren menyimpan potensi dan pengaruh politik yang besar. Selama ini pesantren hanya dijadikan sebagai objek politik, sekadar alat politik bagi partai yang bisa digerakkan saat momentum pemilu. Namun, setelah proses politik itu usai, pesantren dan komunitasnya sering dilupakan dari hingar-bingar politik. Komunitas pesantren tentu menyadari hal tersebut dan mari kita mulai melakuan konsolidasi politik secara sistematis. Pada masa kini dan mendatang, politik menjadi sarana baru bagi tuan guru dan pesantren untuk unjuk peran maupun kontekstualisasi diri. Fenomena itu bisa dilihat sebagai bentuk respons politik pesantren terhadap dinamika eksternal. Apalagi sistem politik pasca-Reformasi membuka ruang politik yang lebih luas kepada pesantren untuk terlibat dalam usaha-usaha politik menyelesaikan beragam masalah kebangsaan. Karena itu, keterlibatan dalam politik, bagi sebagian komunitas pesantren, adalah panggilan sejarah untuk berbuat bagi kemajuan bangsa. Bila sebelumnya pesantren hanya diposisikan sebagai lembaga moral yang terkungkung di menara gading, tiba saatnya bagi pesantren melakukan kegiatan politik untuk kebaikan kehidupan berbangsa.

Selain pertimbangan tersebut terjun ke politik bagi tuan guru dan pesantren juga memiliki tujuan yang tidak kalah penting, yaitu memberikan benteng moralitas bagi sebuah kehidupan politik yang sehat dan bermoral, sebab perilaku para politikus diyakini banyak menyimpang dari koridor moralitas keberagamaan. Demi mencapai tujuan dan ambisi politik, mereka rela melakukan apa pun. Kehadiran pesantren diharapkan dapat memberikan sandaran dan perspektif moral sehingga politik akan berjalan sesuai dengan rel kebenaran dan berdasarkan landasan yang benar. Kepentingan lain perlunya keterlibatan Para tuan guru dan pesantren dalam proses politik adalah kepentingan ekonomi. Sebagaimana diketahui bahwa liberalisasi dan kapitalisasi dunia pendidikan yang semakin masif di Indonesia akhir-akhir ini, secara tidak terelakkan juga menimpa pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional yang dikelola secara swadaya oleh tuan guru dan masyarakat. Biaya operasional pendidikan yang semakin tinggi berdampak langsung pada kondisi finansial pesantren. Dengan manajemen keuangan yang sederhana, pesantren harus memerhatikan kemampuan pendanaan yang dimiliki.

Dalam sejarah perkembangan pesantren, beberapa pesantren "terpaksa" gulung tikar karena ketidakmampuan pembiayaan dalam menutupi biaya operasional pendidikan yang dijalankan. Pendapatan yang diperoleh dari iuran santri dan infak donatur yang tidak tetap, merupakan persoalan yang membutuhkan solusi yang tepat. Ada beberapa tantangan yang harus dicermati jika tuan guru dan epsantren terlibat dalam proses politik yaitu tuan guru dan pesantren akan disibukkan dengan kegiatan-kegiatan politik sesuai tuntutan kepentingan politik yang terkadang tidak sejalan dengan logika masyarakat umum, seperti rapat-rapat partai, dan lainnya. Tantangan lainnya keterlibat tuan guru dan pesantren dalam proses politik

adalah eksisitensi pesantren di satu sisi dan terhadap kekuatan politik yang didukung oleh pesantren di sisi lain. Bagi pesantren yang Para Muballignya terlampau sibuk menmuballigs politik akan berkurang waktu dan perhatiannya dalam menmuballigs pesantren. Hal itu disebabkan aktivitas politik membuat para Para tuan guru harus sering keluar untuk koordinasi, rapat, dan kegiatan politik lainnya, pesantren akan mengalami penurunan kualitas karena Para tuan guru atau pimpinan pesantrennya lebih sibuk berpolitik. Solusinya adalah Para tuan guru atau pimpinan pesantren yang terlibat politik harus mampu melakukan kaderisasi agar kegiatan belajar mengajar terus berjalan. Pengaruh dan eksistensi Para tuan guru terhadap masyarakat Islam sudah cukup banyak dikaji, mulai dari diskripsi mengenai kultur keagamaan (Islam) khas masyarakat hingga detail relasi yang dipetakan para peneliti seperti Feillard dan Barton.

Animo masyarakat Islam memandang Para tuan guru sebagai individu yang memiliki kedudukan khusus. Realitas kekhususan itu pada hakikatnya mereka adalah figur sentral yang dihormati. Apresiasi ini terkait otoritas Para tuan guru dalam agama, etika dan fungsi spritualnya yaitu sebagai penjaga keharmonisan umat. Singkat kata, Para tuan guru sebagai individu yang mampu memberi alternatif pemecahan perbagai masalah mulai dari problematika rumah tangga hingga "restu" jabatan politik, tak heran jika setiap kali menghadapi Pilkada warga masyarakat tak ketinggalan untuk "berkonsultasi" dengan para tuan guru untuk menetapkan pilihan. Persepsi mereka, pilihan Para tuan guru ini dianggap yang paling tepat, karena kiai dinilai sebagai orang yang faham agama, dan pilihannya tentu melalui proses kajian *syar'iyah,* dan bahkan tak jarang didapatkan setelah menjalani shalat *istihkarah.* Tidak hanya itu, kelebihan seperti inilah maka

masyarakat mendudukkan Para tuan guru dalam posisi sosial dan spiritual yang begitu strategis. Sebab dalam kehidupan keseharian mereka menjadi rujukanKarena kedudukan seperti itulah, maka posisi Para tuan guru disini disebut sebagai "mediator". Sebagaimana konsepsi Clifford Geertz fungsi mediasi ini adalah sebagai "makelar budaya" (*cultural broker*). Sebagai makelar budaya, pada hakikatnya Para tuan guru tidak hanya menyampaikan nilai-nilai keagamaan secara verbal. Tetapi penyampaian nilai-nilai tersebut sebagai proses transformasi yang mampu mengubah sikap dan cara pandang umat. Tak lama kemudian, identifikasi Geertz ini yakni kiai sebagai "makelar budaya" (*cultural broker*) dipatahkan oleh disertasi Doktor Muhammad Baharun. Menurutnya, Para tuan guru berperan sebagai "orang yang serba bisa" (*multiplayer*) karena fungsinya yang banyak mampu menyelesaikan masalah masyarakat.

Para tuan guru disebut dengan '*multi player*' karena perannya yang sentralistik dalam menciptakan wacana pada masyarakat, khususnya sebagai 'agen keagamaan'. Oleh karena itu lahirlah anggapan bahwa siapa yang mampu menguasai Para Muballig, maka merekalah yang akan unggul. Kokohnya kedudukan ini tiada lain disebabkan oleh fungsi dan peranan kiai tersebut. Artinya, dalam kehidupan masyarakat tradisional Para tuan guru tidak hanya dipahami sebagai pemegang otoritas keagamaan, tetapi juga pemegang otoritas budaya, sosial dan politik. Bahkan, Para tuan guru juga diposisikan oleh umatnya sebagai pemegang otoritas 'pos pengaduan, pengaduan dari masyarakat ke pemerintah.

Saat ini Para tuan guru dan pemerintah seiring sejalan, bahkan dalam setiap ada acara-acara keagamaan dimana terdapat pemerintah disana pula terdapat Para Muballig, dalam banyak hal antara umara dan ulama harus sejalan sebab ulama

merupakan merupakan wakil masyarakat dan pemerintah dalam menjaga nilai – nilai moral keagamaan Pemerintah tidak boleh jauh dari para ulama, sebab ketiga pemerintah jauh dengan ulama maka artinya dia jauh juga dengan masyarakat

Para tuan guru dan ummat adalah dua hal yang tidak bisa terpisahkan oleh masyarakat Lombok Sehingga Para tuan guru sering kali menjadi sasaran para politisi dalam membangun basis dukungan politik. Sudah barang tentu setiap diselenggarakannya Pilkada (pemilihan kepala daerah) maupun pemilu suara Para tuan guru selalu diperebutkan. Bahkan bukan saja oleh partai-partai politik berbasis Islam, melainkan juga partai-partai politik berbasis nasionalis, sehingga tidak jarang Para tuan guru juga ikut terlibat dalam politik dan pemberi legitimasi terhadap suatu partai politik. Dalam hal perpolitikan, keikut sertaan Para tuan guru

Efektifitas seorang komunikator dapat dievaluasi dari sudut sejauhmana tujuan-tujuan tersebut dicapai. Persyaratan untuk keberhasilan komunikasi adalah mendapat perhatian. Jika pesan disampaikan tetapi penerima mengabaikannya, maka usaha komunikasi tersebut akan gagal. Keberhasilan komunikasi juga tergantung pada pemahaman pesandan penerima. Jika penerima tidak mengerti pesan tersebut, maka tidaklah mungkin akan berhasil dalam memberikan informasi atau mempengaruhinya. Bahkan jika suatu pesan tidak dimengerti, penerima mungkin tidak meyakini bahwa informasinya benar, sekalipun komunikator benar-benar memberikan arti apa yang dikatakan.

Kemampuan berkomunikasi interpersonal yang baik dan efektif sangat diperlukan oleh manusia agar dia dapat menjalani semua aktivitasnya dengan lancar. Terutama ketika seseorang melakukan aktivitas dalam situasi yang formal, misal dalam lingkungan kerja. Lebih penting lagi ketika aktivitas kerja

seseorang adalah berhadapan langsung dengan orang lain dimana sebagian besar kegiatannya merupakan kegiatan komunikasi interpersonal.

Agar komunikasi dapat berjalan lancar, maka dibutuhkan keahlian dalam berkomunikasi (communication skill). Dalam hal ini peran pemuka pendapat (opinion leader) adalah seseorang yang dipercaya untuk menyampaikan informasi dan menyatakan pendapatnya kepada masyarakat. Pemuka pendapat dapat melekat pada kehidupan di perkotaan, maupun di pedesaan. Masyarakat desa mengenal pemuka pendapat seperti tuan guru, dukun, tetua kampung, dan pemuka adat. Ambil contoh Para Muballig. Para tuan guru adalah seorang pemuka pendapat yang bersifat polimorfik, di mana ia menguasai lebih dari satu permasalahan. Seorang pemuka pendapat di pedesaan dimintai pendapatnya oleh masyarakat sekitar mengenai suatu hal, dan dampaknya adalah untuk mempengaruhi pola tingkah laku masyarakat secara formal. Misalnya saja, seorang Para tuan guru tidak hanya dimintai pendapat untuk mengobati penyakit, tetapi juga hal lain seperti bercocok tanam dan perjodohan. Tidak seperti di pedesaan di mana masyarakatnya memiliki tingkat yang rendah baik terhadap pendidikan maupun pengenalan media, masyarakat perkotaan lebih maju tingkat pendidikannya (melek huruf) serta pengenalannya terhadap media massa. Hal ini menyebabkan masyarakat perkotaan lebih selektif terhadap pernyataan pemuka pendapat. Faktanya bahwa masyarakat perkotaan dapat langsung mengakses media massa secara langsung (pemimpin pendapat berfungsi sebagai perantara).

Media massa menjadi monopoli pemimpin pendapat, di mana umpan balik yang didapat dari media massa, akan langsung mempengaruhi audiens. Model komunikasi yang terjadi demikian adalah model alir banyak tahap. Peran

interpersonal Para tuan guru dalam masyarakat sangat berpengaruh sekali dalam upaya perubahan lingkungan hidup, sebagaimana dalam mengubah sesuatu yang tidak mungkin menjadi mungkin, itulah yang dilakukan oleh TGH Hasanain Juwaini. Beliaupun pun memutuskan berkarya nyata. Hasilnya, puluhan hektare tanah yang enam tahun lalu tandus, kini menjadi hutan nan menghijau, Perambahan hutan dan penebangan pohon yang berlangsung terus-menerus di tanah kelahirannya, kekeringan memang telah menyebabkan ratusan hektare lahan menjadi gersang. Sumber-sumber mata air menghilang, sektor pertanian dan peternakan tidak optimal, dan warga makin hari kian dicekam berbagai kesulitan hidup, Melihat kondisi ini, TGH Hasanain yang mengaku hobi membaca dan bekerja keras ini gerah. Beliaupun mengajak warga menanami lagi lahan-lahan tandus itu. Seperti dugaannya, warga Gunung Jae Lombok Barat awalnya tak mudah diyakinkan. Mereka harus diberi contoh dulu, Bagi warga, gagasannya justru dianggap tidak masuk akal karena tanah yang akan mereka garap umumnya berpasir, tanpa hara, dengan keberadaan sumber air yang juga langka. Walau begitu, Hasanain tetap bertekad mewujudkan impiannya itu, dengan Kegigihan dan komunikasi interpersonal di masyarakat TGH Hasanain menunjukkan hasil. Pada tahun pertama, mahoni tumbuh. Bahkan penduduk yang biasa mengambil air ke bawah dengan berjalan memutari sisi tebing selama setengah jam, kini mulai menumpang menimba air melalui ember kecil Hasanain. Pada tahun itu juga, Hasanain mulai membagikan 360.000 bibit pohon kepada warga. Tahun-tahun berikutnya, berbarengan dengan perbaikan sistem penyaluran air ke lahan-lahan, jutaan bibit dibagikannya lagi hingga ke berbagai penjuru NTB. Kendati upayanya sudah menunjukkan hasil, TGH Hasanain masih terus menanam pohon.

Azumardi Azra menyebut Para tuan guru dengan sebutan cultural broker, yang berfungsi menyampaikan informasi-informasi baru dari dunia luar lingkungan yang dianggap baik dan membuang informasi yang dianggap kurang baik atau menyesatkan komunitas pesantren, pengamatan seperti ini dilakukan pada tahun 1960-an yang padahal ia sendiri sudah ketinggalan melihat Islam di Indonesia, terutama perubahan-perubahan yang terjadi di lingkungan pondok pesantren

Walaupun memang, dalam kerangka administrasi, pondok pesantren sering tidak selalu dikaitkan dengan adanya instituisi badan wakaf, para anggota badan wakaf itulah yang secara kolektif menentukan perjalanan pesantren, akan tetai pengaturan demikian itu lebih dimaksudkan untuk menjamin tingkat sustainability pesantren, khususnya jika para pendiri dan pengasuhnya sudah tidak ada lagi, dalam situasi biasa, maka hidup matinya pesantren berada pada tangan pengasuhnya atau pendirinya, dalam konteks seperti inilah personal enterprise hendaknya dipahami. Subkultur pesantren yang dibangun oleh Para tuan guru dan santri dengan ciri- ciri ekslusif, fanatisme dan esoteris adalah sebagai suatu uapay dalam rangka menjaga tradisi-tradisi keagamaan dari pengaruh eksternal, walaupun sebenarnya yang harus mendapatkan perhatian adalah dari segi hubungan antara subkultur pesantren dengan pengaruh perubahan sosial, (Hadimulyo; 1985).

Dakwah Tuan Guru dan Peranannya Sebagai Pengambil Keputusan

Decision making (pengambilan keputusan) merupakan suatu hal yang sudah biasa kita lakukan dalam kehidupan ini. Teori Rasional Komprehensif Teori pengambilan keputusan

yang paling dikenal dan mungkin pula yang banyak diterima oleh kalangan luas ialah teori rasional komprehensif. Unsur-unsur utama dari teori ini dapat dikemukakan sebagai berikut:

Pembuat keputusan dihadapkan pada suatu masalah tertentu yang dapat dibedakan dari masalah-masalah lain atau setidaknya dinilai sebagai masalah-masalah yang dapat diperbandingkan satu sama lain. Tujuan-tujuan, nilai-nilai, atau sasaran yang mempedomani pembuat keputusan amat jelas dan dapat ditetapkan rangkingnya sesuai dengan urutan kepentingannya. Berbagai altenatif untuk memecahkan masalah tersebut diteliti secara saksama. Akibat-akibat (biaya dan manfaat) yang ditmbulkan oleh setiap altenatif yang dipilih diteliti. Setiap alternatif dan masing-masing akibat yang menyertainya, dapat diperbandingkan dengan alternatif-altenatif lainnya. Pembuat keputusan akan memilih alternatif' dan akibat-akibatnya' yang dapat memaksimasi tercapainya tujuan, nilai atau Sasaran yang telah digariskan.

Setiap hari kita melakukan proses ini. Ada keputusan yang mudah dan cepat kita buat, tetapi terkadang perlu berpikir lama untuk menentukannya. Ada keputusan yang kita lakukan dengan sadar tetapi banyak juga keputusan yang seolah terjadi spontan dan refleks. Proses pengambilan keputusan kita lakukan di mana saja, di rumah, di kantor, atau di lingkungan lainnya. Ketika di pagi hari kita mau siap-siap berangkat ke kantor, kita harus mengambil keputusan mau sarapan pagi atau tidak. Mau berangkat ke kantor kita memutuskan naik apa, bawa mobil sendiri atau naik kendaraan umum. Kalau naik kendaraan umum, kita mau berpikir untuk naik apa Taksi, kereta, bus, atau moda transportasi lain. Di kantorpun kita harus membuat keputusan. Bagaimana kalau penjualan mengalami tren penurunan, ongkos produksi naik, produktivitas pegawai menurun, penerimaan pajak di kantor

ada kemungkinan tidak tercapai, dan sebagainya. Demikianlah masih banyak hal lain yang setiap saat harus kita putuskan. Ansar menjelaskan pengambilan keputusan organisasi adalah proses untuk merespon suatu masalah dengan cara mencari dan memilih suatu solusi atau tindakan yang akan menciptakan nilai bagi stakeholder organisasi. (Ansar. 1999 86). Ia Juga menyatakan pengambilan keputusan dapat diartikan sebagai proses memilih tindakan dari beberapa alternatif untuk mencapai tujuan/sasaran.

Dalam hal pengambilan keputusan *(decicion making)*, para para tuan guru (ulama) mempunyai peranan penting dalam memberikan suatu keputusan baik di masyarakat maupun pemerintahan, seperti keputusan para Para tuan guru di Lombok Barat terhadap Rancangan Undang-Undang (RUU) Anti Pornografi dan Pornoaksi (APP) yang kini sedang dirumuskan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), Para tuan guru Shafwan Hakim mengatakan:

> Para tuan guru juga mempunyai peranan penting dalam membuat keputusan, baik keputusan yang berkaitan dengan pemerintahan maupun keputusan yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan, keputusan yang berkaitan dengan pemerintahan misalkan tuntutan masyarakat agar jemaah Ahmadiyah dibubarkan, dan itu kami para Para tuan guru telah menyampaikan kepada Gubernur sebab masyarakat di Lombok Barat tidak setuju dengan keberadaan ajaran Ahmadiyah sebab ajarannya dapat mersahkan masyarakat.

Para tuan guru di Lombok Barat juga pernah mendesak presiden dan gubernur NTB untuk membubarkan Ahmadiyah. Desakan tersebut disampaikan oleh para Para tuan guru dan

para tokoh organisasi Islam kepada pemerintah baik di tingkat kabupaten maupun provinsi sebab pembubaran dinilainya dapat menuntaskan konflik antara jamaah ahmdiyah dan umat Islam yang terus berlangsung hingga saat ini. Pembubaran ahmadiyah juga dinilainya sebagai opsi terbaik untuk memperbaiki akidah anggota ahmadiyah yang dinilai sudah menyimpang dari Islam. Di samping itu dengan dibubarkan Ahmadiyah, kerukunan antar umat beragama akan lebih terjaga. TGH Safwan Hakim menganggap keyakinan yang dianut para jamaah Ahmadiyah telah keluar dari Islam. Karena itu, beliau juga menyampaikan melalui dakwah beliau kepada para penganut Ahmadiyah ini untuk segera bertaubat dan kembali ke ajaran agama yang benar. Bahkan TGH Mushtafa Umar meminta kepada pemerintah bertindak tegas agar kelompok Ahmadiyah ini secepatnya di bubarkan

Beliau juga mengatakan,

> Bukan hanya itu saja, saya juga pernah pernah mendesak pemerintah agar secepatnya mengeluarkan undang-undang larangan pornografi sebab tidak sesuai dengan ajaran agama dan mempunyai kemafsadatan yang sangat besar.

Pimpinan Pondok Pesantren (Ponpes) Nurul Hakim, Kediri, Kabupaten Lombok Barat, Para tuan guru Haji (TGH) Shafwan Hakim sangat setuju dan mendukung pembahasan RUU APP yang kini tengah bergulir.

> Secara pribadi maupun sebagai pimpinan organisasi para ulama saya sangat mendukung RUU APP tersebut, karena pornografi dan pornoaksi dilarang semua agama termasuk Islam.

Bahkan beliau mengaku prihatin dengan semakin rusaknya moral masyarakat terutama generasi muda akibat praktek pornografi dan pornoaksi yang semakin marak dan seakan-akan sudah menjadi hal biasa. "Maraknya pornografi dan pornoaksi akhir-akhir ini berdampak buruk terhadap moral masyarakat khususnya generasi muda, di media massa hampir setiap hari ada berita mengenai kasus perkosaan, bahkan tidak jarang dilakukan seorang bapak terhadap anak kandungnya sendiri," katanya. Karena itu, kata Shafwan, kehadiran RUU APP diharapkan bisa mengurangi bahkan kalau mungkin meniadakan praktek pornografi dan pornoaksi yang merusak moral generasi muda dan mencegah degradasi moral bangsa. Tokoh agama yang cukup disegani di Lombok itu juga menyoroti cara berpakaian sebagian kaum perempuan akhir-akhir ini yang senang mempertontonkan aurat yang seharusnya ditutupi. "Cara berpakaian yang mengikuti mode barat itu dapat mengundang kejahatan seksual, tidak jarang terjadi kasus perkosaan, itu yang perlu mendapat perhatian seluruh masyarakat agar mengatur cara berpakaian putri mereka," ujarnya. Menurut dia, yang perlu dibangun tidak hanya fisik, tetapi juga mental dan spritual, karena kemajuan tidak akan ada artinya kalau moral bangsa rusak. "Kita semua tentu sayang kepada anak-anak kita yang menjadi generasi penerus, karena itu mari bergandengan tangan memerangi pornografi an pornoaksi dengan mendukung pembahasan dan pemberlakuan UU Anti Pornografi dan Porno aksi"

Para tuan guru juga menjadi ujung tombak pembangunan di Lombok Barat, ketika pemerintah menerapkan suatu kebijakan, mereka selalu meminta pertimbangan kepada Para tuan guru karena pembangunan atau kebijakan yang sudah mendapatkan restu dari Para tuan guru akan lebih mengena bagi masyarakat.

Lalu berpesan agar selalu taat kepada Negara (pemerintah) selama tidak bertentangan dengan syariat agama Islam, hal tersebut sering di sampaikan oleh para tuan guru di depan para jemaah pengajian, sebagaimana juga yang disampaiakan oleh TGH Mushtafa Umar, beliau mengatakan bahwa masyarakat harus taat kepada pemimpinnya selama para pemimpin tersebut memerintah kita sesuai dengan ajaran agama. Pengaruh kehadiran para tuan guru di Lombok Barat sering dipercaya oleh masyarakat menangani masalah-masalah yang menyangkut urusan agama. Di daerah-daerah yang yang kebudayaan agamanya dominan, para tuan guru bertindak sebagai konselor (pembimbing). Dalam beberapa kasus, mereka juga berperan sebagai psikater maupun dokter. Keberadaan seorang Para tuan guru sebagai tokoh agama dan tokoh masyarakat bahkan sebagai pendidik ditinjau dari tugas dan fungsinya mengandung fenomena yang unik. Dikatakan unik, karena Para tuan guru sebagai seorang pemimpin di lembaga pendidikan Islam bertugas tidak hanya menyusun program atau kurikulum, membuat peraturan, merancang sistem evaluasi, tetapi juga bertugas sebagai pembina dan pendidik umat serta pemimpin umat (masyarakat).

Para tuan guru menyalurkan ilmu yang di milikinya dengan mengajar, Para tuan guru tidak hanya mengajar santri yang menuntut ilmu dipondok pesantren yang diasuhnya saja, tetapi juga masyarakat luas lewat pengajian dan mujahadah yang diikuti oleh banyak orang. Melalui mengajar ini pula Para tuan guru mengajarkan tentang dasar- dasar ilmu agama maupun ilmu sosial lainnya menurut Islam yang sesuai dengan Al-Quran dan Hadist. Mendidik disini bukan hanya secara langsung lewat kegiatan belajar mengajar tetapi juga lewat wejangan-wejangan yang disampaikan ketika santri atau masyarakat meminta pendapat dan nasehat dari beliau. Salah

satu yang beliau ajarkan adalah kitab *Fathul Qorib* yang membahas tentang dasar-dasar ajaran ekonomi Islam (Wawancara dengan TGH Shafwan Hakim, 27 Januari 2014). Dalam Fathul Qorib terdapat ajaran tentang cara-cara akad jual beli, akad *mudorobah, musyarokah*, perdamaian yang bisa memberi dasar bagi kami kelak bila telah terjun di masyarakat, terutama dalam kegiatan ekonomi (Wawancara, TGH Shafwan Hakim, 30 Januari 2014).

Disamping mengajarkan dasar ajaran Islam, Para tuan guru Shafwan Hakim juga memberikan pembinaan tentang sikap tanggung jawab, hidup hemat dan sederhana, disiplin, percaya diri, terampil dan inisiator.TGH Shafwan Hakim ketika membangun pondok pesantren tidak pernah meminta-minta sumbangan, beliau berprinsip apapun hasilnya yang penting dilakukan sendiri dan dilandasi dengan hati ikhlas dan tawakal kepada Allah (Wawancara, 31 Januari 2014).

TGH Shafwan Hakim tidak hanya sebagai pengasuh pondok pesantren saja, tetapi juga terlibat langsung memberi contoh yang baik penuh kharismatik kepada santrinya. TGH Shafwan Hakim juga aktif memimpin segala kegiatan yang dilakukan di pondok pesantren tersebut, beliau memantau langsung ke lapangan untuk memberikan dukungan agar segala kegiatan pondok pesantren berjalan dengan lancar. Keteladanan merupakan cara yang selalu diberikan oleh TGH Shafwan Hakim dalam mengasuh para santri dengan pemberian contoh yang baik, beliau selalu melaksanakan apa yang selalu beliau ajarkan kepad santri. Keteladanan menduduki posisi yang stategis dalam mengasuh para santri karena para santri akan meniru tindakan beliau, teladan merupakan landasan yang amat penting dalam menumbuhkan kemandirian santri dalam bidang ekonomi.

Berbeda dengan TGH Hasanain Juwaini, pengabdian beliau dalam bidang pendidikan bermula dari sebuah pesantren tradisional yang mempunyai dinding kayu yang usang dan kusam, kini Ponpes Haramain tumbuh menjadi pesantren modern dengan gedung-gedung bertingkat yang megah dan bersih. Tiap siswa tidak hanya belajar ilmu agama, namun juga dididik untuk ”melek” teknologi dan internet, serta dapat mempunyai relasi di berbagai negera di belahan dunia, mereka diarahkan dengan membuat berbagai tugas yang menantang.

TGH Hasanain juga gemar menyosialisasikan semangat cinta lingkungan, yang ia tularkan kepada santri dan warga sekitar pesantren. Salah satu usahanya, untuk mengembalikan fungsi alam, pada tahun 2003, ia membeli lahan tandus seluas 36 hektar dan di sulapnya menjadi kawasan konservasi hutan yang ia namai Desa Madani. Berbagai penghargaan dari dalam dan luar negeri beliau terima. Berikutnya adalah, sikap toleransi antar umat beragama yang menjadi salah satu konsentrasinya. Karena agama adalah sebuah keyakinan, maka biarlah seseorang memeluk agama karena keyakinan yang sempurna tanpa paksaan dari manapun juga.

TGH Hasanain memperoleh penghargaan Ashoka International, karena dinilai telah membuat terobosan inovasi dalam persoalan sosial, pluralisme dan perspektif gender di pondok pesantren. Menyaksikan tayangan tersebut mampu menggugah jiwa, bangga, bahagia dan membangun sebuah optimisme keyakinan bahwa sesungguhnya negeri ini dapat berubah menjadi lebih baik suatu hari nanti. Muhammad SAW adalah contoh paling sempurna yang tak tergantikan sepanjang jaman namun menyimak sosok Hasanain pun, salah satu umat yang meneladaninya dan membuktikan mantra “Man Jadda Wajadda” dalam kehidupannya, semoga menjadi catatan kecil yang mampu menjadi ”trigger” bagi kita semua. Kesenangan

TGH Hasanain itu tak hanya diejawantahkan dalam mendidik para santri, tetapi juga diimplementasikan pada masyarakat, seperti konservasi ladang dan kebun seputar kawasan hutan. Gerak-geriknya selama ini direkam Ramon Magsaysay Foundation Award (RMFA) yang sekaligus menominasikan dia meraih penghargaan. Tahun 2011 ada enam peraih Ramon Magsaysay Award, yaitu satu yayasan, Alternative Indigenous Development Foundation dari Filipina; Nileema Misra dan Harish Hande dari India; Koul Panha dari Kamboja; serta Tri Mumpuni dan Hasanain dari Indonesia, Hasanain dinilai berhasil menerobos pakem menara gading pondok pesantren (ponpes) dengan menggabungkan pendidikan teori dan praktik. Ia kreatif mempromosikan nilai-nilai kesetaraan jender, membangun kerukunan beragama dan pelestarian lingkungan di daerahnya. Bagi Hasanain, penghargaan itu tak pernah terlintas di pikirannya. Selama ini ia bekerja saja, mengingat begitu banyak persoalan sosial yang harus diatasi. Apalagi masyarakat di Pulau Lombok umumnya telanjur dimanjakan kesuburan tanah dan sumber daya alam sehingga suka bersikap mele molah doang (mau enaknya saja). Kita mau membangun rumah, tinggal tebang pohon di hutan. Padahal, hitung-hitungan kasarnya, setiap individu telah mengutang (mengambil) kayu untuk membangun rumah dan perabotan lain sebanyak 127 batang. Maka, kewajiban setiap orang membayar utangnya itu dengan menanam kembali," katanya una mengubah sikap masyarakat itu, Hasanain menemui warga dan mengajak mereka berdialog. Ia membuka cakrawala berpikir mereka, bahkan memfasilitasinya dengan dana, "Sesungguhnya keinginan untuk memperbaiki sudah ada pada manusia itu sendiri," ujar pendiri ponpes yang bermula dari 50 santri pada 1996 ini.Di Dusun Gunung Jahe, kawasan Hutan Sesaot, Lombok Barat, misalnya, dia menyediakan 2.000 pohon

bagi satu kepala keluarga, 5 sapi, dan 1.000 ayam. Dengan kewajiban menanam lahan yang gundul dengan pohon yang disediakan itu, hasil pengembangan sapi dan ayam tersebut sebagian besar diambil warga. Hasilnya, sekitar 36 hektar kawasan itu dihutankan kembali. Untuk warga di Dusun Batumulik, dia membuatkan demplot pembibitan tanaman. Warga diajari teknis pembibitan. Sedangkan sumber bibitnya diambil dari serakan buah pohon dan anakan dalam hutan. Secara gratis, warga mendapatkan hasil perbanyakan bibit untuk ditanam lagi di ladang dan kebun mereka.

Dalam perananannya sebagai penyampai kebijakan pemerintah di Lombok Barat, para Para tuan guru juga sering menerima tamu-tamu baik dari perwakilan pemerintah maupun perwakian masyarakat dalam untuk bersilaturrahmi dalam upaya menjembatani antara pemerintah dan masyarakat, seperti kunjungan rombongan Komisi VIII DPR RI di Pondok Pesantren Nurul Haramain Narmada, para tamu dari Komisi VIII DPR RI disambut oleh parade kesenian Pondok Pesantren Nurul Haramain, bahkan turut hadir dalam penyambutan kesempatan tersebut Kakanwil Kementerian Agama Prov. NTB, Karo Kessos Adm Kesra Pemprov. NTB, dan Ka. Bakesbang Poldagri Prov. NTB. Rombongan DPR RI juga menyempatkan diri melihat-lihat secara langsung keagiatan santri Ponpes Nurul Haramain termasuk meninjau langsung proses belajar-mengajar melalui IT.

Ramah-tamah yang berlangsung dengan Pimpinan Pondok Pesantren Nurul Haramain berlangsung di Ponpes Nurul Haramain Putra, dalam sambutannya TGH. Hasanain Juaini, Lc, M.H memberikan selayang pandang mengenai Ponpes Nurul Haramain, beliau mengatakan pendiri Ponpes Nurul Haramain ialah Almr. TGKH. Muhammad Djuani Muchtar perlu diketahui bahwa Ponpes Nurul Haramain telah berdiri

sejak tahun 1952 dan masih dikelola dengan sistem tradisional, adapun pada tahun 1991 Ponpes yang saat itu di pimpin langsung oleh TGH. Hasanaen berubah menjadi salah satu es Moderen. dikatakan pula oleh beliau bahwa saat ini Ponpes Umumnya, khususnya Ponpes Nurul Haramain haruslah mereformasi diri agar mampu bersaing dengan perkembangan zaman. salah satu yang menjadi program Prioritas dari Ponpes Nurul Haramain ialah pemanfaatan teknologi internet, dan penyediaan bibit pohon yang dibagiakan gratis kepada siapa saja.

Sedangkan perwakilan dari rombongan DPR RI komisi VIII (Kiyai H. M. Busro) mengatakan bahwa tujuan dari kunjungan DRP RI ini ialah untuk mengetahui sejauh mana perkembangan Pondok Pesantren secara langsung, dan dibutuhkan informasi dari Pondok-pondok Pesantren mengenai perlunya undang-undang khusus yang mengatur Ponpes & Diniyah di Indonesia, dengan adanya UU tersebut maka anggaran untuk Ponpes & diniyah akan ada, karena selama ini seperti yang kita ketahui bersama bahwa anggaran untuk pendidikan (APBN) sebesar 20% akan tetapi anggaran tersebut belum menyentuh keberadaan Pondok Pesantren & Diniyah, oleh karena itu diperlukan adanya Peraturan Menteri dan Undang-undang khusus yang mengatur hal tersebut, "ujarnya". Tampak pula hadir dalam rombongan tersebut wakil Derektur Pendidikan Dinyah & Pondok Pesantren.inta. Bahkan untuk beberapa tahun lagi dari pemerintah Saudi Arabia meminta bibit pohon yang akan di tanam di Arafah. Terakhir beliau mengingatkan kita agar dikotomi pendidikan di Ponpes disamakan antara pendidikan Agama dan pendidikan umum.

Begitu juga yang di lakukan oleh TGH Shafwan Hakim, dengan jasa-jasa beliau dalam menghijaukan lingkungan hidup dan mengajak segenap masyarakat untuk cinta terhadap

lingkungan dengan menananm pohon-pohon sebagai upaya untuk menelamtkan lingkungan maka TGH Shafwan Hakim Pimpinan Pondok Pesantren (Ponpes) Nurul Hakim Kediri Lombok Barat, NTB. Pada tanggal 7 juni 2011, TGH Shafwan, melenggang ke Istana Negara Untuk menerima penghargaan jasa lingkungan hidup. "kalpataru", diserahkan lansung oleh Presiden Republik Indonesia. Susilo Bambang Yudoyono. Menanam pohon merupakan sebuah ibadah dan pahala, menanam pohon sama dengan pahala orang yang membangun sebuah masjid sebab mamfaat yang dinikmati diantaranya selama pohon itu berdiri akan jadi tempat berteduh dari panas, akan menimbulkan mata air dan menampung air hujan sehingga bermamfaat bagi kelangsungan hidup semua mahluk disekitarnya.Mendapatkan penghargaan menurutnya bukanlah tujuan akan tetapi kesadaran mayarakat untuk menjaga kelestarian lingkungan adalah merupakan tanggung jawab kita bersama dan ini adalah merupakan salah satu bentuk amal ibadah.

Awal mula TGH. Shafwan, merintis menanam pohon ini dimulai sejak tahun 1985, sehingga saat ini umur pohon yang berada dilingkungan Pondok Pesantren Nurul Hakim sudah berkisar 18 tahun. Beberapa hal yang menjadi Latar belakang sehingga terdorong untuk menanam pohon, diantaranya karena menanam pohon adalah nerupakan amal jariah. Dalam sebuah hadis diterangkan ada 7 hal yang terus menerus mengalir pahalanya walaupun orang tersebut sudah meninggal 1) Ilmu yang diajarkan seperti ilmu syari'ah atau ilmu lain yang mendekatkan kita pada Allah. 2) Mebuat Saluran air dari pipa atau bambu. 3) Menggali sumur. 4) menanam pohon kurma atau yang lainnya. 5) membangun masjid. 6) mewariskan kitab yang memiliki nilai ajaran agama. 7) meninggalkan anak yang soleh.

Efektifnya program ini mulai dilakukan tahun 2005, dengan melakukan pembibitan sekitar 10.000 pohon yang dilakukan dengan perhitungan jadwal pembibitan yang dilakukan saat musim kemarau dengan harapan setelah musim hujan bibit yang ditanam tersebut langsung hidup. Bibit tersebut kemudian dibagikan kepada masyarakat dengan komitmen masyarakat sendiri yang datang mengambil bibit pohon tersebut sebagai bentuk kesungguhan mereka untuk menanam dan merawat pohon yang telah ditanam.Ditengah-tengah kawasan pondok pesantren Nurul Hakim sendiri saat ini telah tumbuh dengan lebat sekitar seribu pohon sehingga sebelumnya mata air akan muncul sampai 20 meter jika menggali sumur, maka sekarang hanya kedalaman 7 meter mata air sudah mulai mengalir dengan deras.Dimulai dari 10 ribu pohon kemudian berkembang menjadi 100 ribu, karena didukung oleh kerja sama dengan pihak pemerintah dan beberapa pihak NJO yang memiliki kepekaan terhadap lingkungan.Penanaman pohon mulai dirinntis dilingkungan pesantren diatas tanah seluas 1 hektar, kemudian dikembangkan diatas tanah yang diwakafkan oleh Farid Husaen untuk pesantren Nurul Hakim seluas 20 hektar didaerah Lombok Utara yang kemudian dimamfaatkan sepenuhnya oleh masyarakat sekitar dan saat ini masayarakat sudah tidak kesulitan mencari air sebab sebelumnya mata air sedikit susah ditemukan akibat adanya ilegal loging.

Dengan katagori penilaian yang cukup memuaskan TGH Shafwan Hakim, Pimpinan Pondok Pesantren “Nurul Hakim“ Kediri Lombok Barat, telah meraih penghargaan Anugrah Kalpataru dibidang Penghijauan dan lingkungan hidup dari pemerintah Republik Indonesia.Penghargaan diterima dari Presiden RI, Susilo Bambang Yudhoyono, di Istana Negara Jakarta pada tanggal 7 juni 2011. Satu hal yang cukup menarik

dan merupakan hal yang patut di contoh oleh masyarakat NTB, disamping kepedulian beliau terhadap lingkungan hidup dengan menanam pohon, beliau juga menunjukkan kecintaannya terhadap Daerah Nusa Tenggara Barat dengan mengembang biakkan binatang Rusa yaitu symbol daerah yang sampai saat ini sudah hampir punah.Dipondok pesantren Nurul Hakim TGH. Shafwan Hakim, terdapat tempat penangkaran rusa seluas 40 are, sebagai tempat mengembang biakkan rusa tersebut.

Para tuan guru bukan hanya mengajarkan ummat di tengah-tengah masyarakat tapi mereka juga sebagai pemimpin non formal dimasyarakat yang memiliki kharisma yang luar biasa, Para tuan guru bukan hanya sebagai leader, Para tuan guru juga berfungsi sebagai konsultan yang merupakan tempat konsultasi masyarakat dalam berbagai hal, baik agama, pendidikan, maupun sosial, bahkan Bahkan banyak diantara para da' juga yang di percaya sebagai tempat konsultasi rumah tangga yang mana banyak masyarakat yang berkonsultasi kepada mereka cara membina rumah tangga agar menjadi rumah tangga *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*. Selain aktif di masyarakat ada juga para tuan guru di Lombok aktif di bidang politik dan pemerintahan yang sebenarnya tujuan utama para tuan guru terjun di bidang politik adalah dalam rangka mengawal moral, dibidang apapun yang Para tuan guru geluti maka fungsi Para tuan guru di sana adalah mengawal moral, keberadaan pengaruh Para tuan guru di perpolitikan diharapkan dapat memberikan pengaruh yang fositif bagi lembaga birokrasi yang di embannya

Keterlibatan para tuan guru dengan politik praktis menilik dari sejarah pada masa penjajahan adalah merupakan bukti sejarah yang riil. Misalnya mereka ikut bergerilya dengan bergabung ke dalam barisan Hizbullah-Sabilillah, dalam

perjuangan tersebut yang sebagian besar komandannya adalah para tuan guru, bahkan banyak pesantren yang menjadi markas barisan tersebut, keterkaitan itu berlanjut hingga sekarang yang nampaknya semakin menjadi ancaman serius bagi peranan, posisi, sekaligus "fungsi" Para tuan guru yang mulai luntur seiring dengan banyaknya Para tuan guru dalam pentas politik, terutama semenjak pemilihan anggota legislatif dan pilpres. Lebih-lebih euforia pilkadal saat ini yang memungkinkan banyak tokoh agamawan lokal ikut serta memanfaatkan akses politik tersebu Sebagaimana yang dikemukakan Zamakhsyari Dhofier dalam bukunya Tradisi Pesantren, sejak Islam menjadi agama resmi orang Jawa, para penguasa harus berkompetisi dengan pembawa panji-panji Islam atau para tuan guru dalam bentuk hirarki kekuasaan yang lebih rumit. Sebab, para tuan guru yang sepanjang hidupnya memimpin aktivitas kehidupan keagamaan juga telah memperoleh pengaruh politik.

Dalam konteks yang sama, Zamakhsyari Dofier menyatakan bahwa perebutan pengaruh antara penguasa dan para tuan guru biasanya selalu dimenangkan oleh pihak penguasa. Namun, ia juga menyatakan bahwa perebutan pengaruh tersebut tidak pernah padam dan tetap berlangsung sampai sekarang. Artinya, para tuan guru tetap memainkan peran politik yang sangat menentukan. Keunggulan Para tuan guru memang mempunyai banyak sisi kelebihan dibandingkan kelompok-kelompok masyarakat lain. Dua keunggulan Para tuan guru seperti yang disebut yaitu keunggulan ilmu dan keunggulan amal, turut mendorong tuan guru dalam memperoleh kesempurnaan diri dan berusaha menyempurnakan martabat orang lain (al-kamal wa al-takmil). Legitimasi kepemimpinan seorang tuan guru secara langsung diperoleh dari masyarakat yang menilai tidak saja dari segi

keahlian ilmu-ilmu agamanya, melainkan dinilai pula dari kewibawaan yang bersumber dari ilmu, sifat pribadi, dan seringkali keturunan.

Tujuan para tuan guru terjun ke politik bukan hanya sebagai pengawal moral, akan tetapi sebagai jembatan untuk kesejahteraan dan dalam rangka kemajuan pondok pesantren yang dia kelola sebab ketika dia menduduki jabatan stretegis dalam pemerintahan tentu dia tidak akan membiarkan pesantrennya mati, akan tetapi dia akan selalu menghidupi lembaga pendidikan yang dia kelola

Terjunnya para tuan guru dalam politik harus memiliki sifat transformatif dan emansipatif untuk membina moral bangsa. Selain itu, Para tuan guru juga harus tegas bahwa keterlibatan mereka adalah upaya-upaya untuk memberi respon terhadap perubahan yang mengacu pada struktur sosial yang lebih adil, demokratis, dan mampu menjawab kebutuhan rakyat yang paling pokok. Tujuan berpolitiknya Para tuan guru adalah diniati karena Alloh semata, karena bagi Para tuan guru aktivitas politik hanyalah kendaraan yang akan menghantarkan menuju tujuan. Kekuasaan yang ada harus dijadikan alat untuk memperjuangkan misi pokok yaitu kesejahteraan masyarakat. Intinya, makna politik harus ditempatkan sebagai salah satu alat perjuangan (wasail) untuk mencapai tujuan (maqashid). Sekali lagi harus dipahami bahwa tugas pokok para tuan guru adalah penguatan (empowerment) civil society, karena dari situlah ditemukan pemahaman konsep dalam menemukan jati dirinya dan keberadaannya di masyarakat. Para tuan guru lahir dari masyarakat dan merupakan wakil masyarakat, bukan muncul ketika seorang Para tuan guru tersebut menerjuni arena perpolitikan. Maka, apa yang menjadi kebutuhan dasar masyarakat itulah sebenarnya konsumsi utama dan tujuan seorang tuan guru.

Di tambahkan juga bahwa tujuan utama terjunnya Para tuan guru ke pentas perpolitikan adalah agar dapat mengwal ibadah dalam birokrasi yang ia tempati. Di samping Para tuan guru sebagai pendidik kiprah Para tuan guru di Lombok Barat juga sebagai pemimpin dan pernah aktif dalam birokrasi pemerintahan.

Zaman telah menghantarkan rotasi masa berubah secara revolusi sehingga tak terasa sosio-kultur dan budaya masyarakat secara implisitpun berubah. Arus perputaran yang begitu cepat ini dengan spontan pula telah mampu membenturkan tantanan yang sifatnya fundamental tergeser menjadi nisbi. Seiring dengan kondisi yang sangat situasional inilah, maka banyak kata, kalimat maupun paragraf lari dari artikulasi yang sesungguhnya. Berikut, saya mencoba untuk menyampaikan unek-unek yang boleh jadi tidak penting buat pembaca. Namun, wajib untuk direnungkan! Jika saya menyoroti materi bahasan sesuai tema, maka saya ingin ikut andil dalam "Penglurusan Tentang Kalimat Tuan guru Secara Teori dan Tuan guru Sesuai Fungsi".

Nabi Muhammad SAW ketika berkhutbah di Arafah, itulah khutbah akhir pada haji terakhir. Nabi berbicara perlahan-lahan. Ia ingin setiap kalimat dicamkan pendengarnya. Nabi juga ingin, agar yang hadir menyampaikan kepada yang tidak hadir. Kalimat itu berbunyi sebagai berikut. *"Rubba Muballighin Aw' Min Sami",* artinya yang menyampaikan sering lebih dapat memelihara dari pada orang yang mendengarkan saja.

Begitulah lahir kata tuan guru. Sejak itu, sepanjang sejarah Islam ada sekelompok umat yang bekerja untuk menyampaikan pesan Nabi. Mereka bukan saja dihormati karena memelihara hazanah ilmu Islam, tapi juga disegani umat. Karena merekalah yang sebenarnya mememlihara

eksistensi Islam. Merekalah pewaris para Nabi, benang sejarah yang terentang sejak Adam sampi akhir zaman.

Pernah datang suatu masa ketika tuan guru muncul dalam sosok faqih. Ia mendalami syariat dan mengatur masyarakat Islam dengan hukum-hukum Tuhan kepada orang bertanya tentang halal dan haram. Ia menjadi narasumber untuk mengetahui cara yang benar dalam beragama : shalat, puasa, zakat, haji, waris, nikah hingga jual beli. Untuk menjadi faqih, ia telah menghabiskan usianya sebagian besar di dalam pesantren. Ia menguasai bahasa Arab sampai kepada kaidah-kaidahnya. Ia memahami ilmu-ilmu tradisional sampai kepada bagian-bagiannya. Fatwanya memiliki otoritas, umar wajib mengikutinya. Umat harus taqlid kepadanya.

Pada masa yang lain, tuan guru tampil sebagai pemikir Islam. Ia menolak racun-racun yang dapat menghancurkan bangunan aqidah Islam. Ia digelar sebagai ahli kalam, ia mungkin menjelaskan Al-Quran dengan uraian yang logis dan sistematis. Ia menjadi mufassir, ia juga dapat meneliti ke shahihan hadist dan menjelaskan ke musykilanny, menguraikan dukungan maknanya. Ia adalah sosok ahli hadits.

Dari hasil analisa saya, itu tak penting, apakah ia faqih, ahli kalam, mufassir atau ahli hadits. Intinya adalah ia disegani umat karena kedalaman ilmunya. Ia disebut-sebut sebagai ulama, lazimnya ia berbeda dengan kebanyakan orang karena pakaiannya dan pembicaraannya. Memang tidak sembarang orang bisa menjadi ulama. Pada masa yang lain lagi, tuan guru tampak sebagai sufi. Ia dikenal dengan kesungguhannya dalam beribadat dan kesederhanaannya dalam kehidupan. Ia dijadikan sebagai rujukan untuk perkembangan spiritual, ia dianggap memiliki keramat karena kesucian batinnya. Pada wajahnya ada aura sacral. Orang dating hanya untuk sekedar melihat wajahya. Meneguk air minumnya atau mengambil

berkah dari doanya. Namanya selalu disebut dalam wirid para pengikutnya. Segala fatwanya diikuti tanpa sikap kritis, membantahnya dipandang bisa mendapat laknat atau kualat. Orang Jawa memanggilnya Kiai, istilah yang mereka pergunakan juga untuk merujuk pada benda-benda mempunyai kekuatan supranatural.

Tak jarang perbedaan pendapat berkembang menjadi konflik sosial. Ketika arus globalisasi dating, orang berhadapan dengan benturan nilai, agama tercabik-cabik dalam berbagai faham, tidak dapat memberikan kepastian. Orang merindukan kembali agama yang terlahir dari pemegang otoritas. Tercatat bahwa mulai akhir abat ke 20 terjadilah kerinduan kembali kepada Islam yang tradisional. Sekaligus juga didambakan kehadiran ulama yang bersosok sufi. Agama kaum modernis dirasakan gersang, kering dan tidak bermakna. Perhatian kaum modernis kepadah perbedaan fiqih hanya menambah ketidakpastian. Ummat merindukan merindukan sosok suf, namun yang terlahirkan dalam sosok baru bukan sufi, bukan juga faqih. Teknologi modern dan media massa telah melahirkan tuan guru . Peran media mengemas dakwah dan tuan gurunya. Seperti yang terlihat dakwah yang disajikan media adalah realitas kedua, didalamnya sudah masuk prilaku media, termasuk efek suara, efek tata letak dan efek visual. Orang atau siapa saja dan apa saja latar belakangnya dapat menjadi tuan guru. Asalkan media massa menampilkannya.

Yang menentukan kualifikasi tuan guru bukan lagi masalah keilmuan, bukan pula integritas moral, apalagi kualitas rohaniah. Yang menentukan adalah selera pengelolah media massa. Dakwah tidak lagi mengarah pada kegiatan sacral yang dilakukan segelintir orang. Dakwah sekarang menjadi budaya . Itulah sebabnya tuan guru tampil sebagai selebriti. Karena dakwah menjadi budaya, tuan guru sekarang tampil sebagai

selebriti. Hubungan dengan pengikutnya, sama seperti hubungan artis dengan fansnya. Di wajahnya tidak ada lagi aura sacral, yang ada hanyalah sinar berasal dari lampu sorot kamera. Bahkan sebelum ia tampil di depan massa, petugas tata rias sudah memoles mukanya. Pada dahinya kelihatan bukan bekas sujud tetapi bekas polesan bedak. Tidak jarang pakaian pun sudah dipersiapkan. Ia harus muncul dengan pakaian yang dirancang oleh perancang busana yulin, meiske, fice atau durin atau perancang dari rarigis, tumaratas dan watudambo maupun lainnya. Karena ruang dalam dia terbatas tidak mungkin tuan guru menyampaikan informasi yang lengkap. Ia harus menyederhanakan pembicaraan. Ia juga harus membuat informasi yang menarik, perlahan-lahan masuk unsur entertainment yang menggeser informasi. Tujuan utamanya ialah bagaimana menghibur pemirsa, kemampuan akting menggantikan kemampuan mengucapkan alquran dan hadist yang fasih. Sebagai selebrity tuan guru bergaul dengan kelompok yang eksklusif. Untuk itu, ia memerlukan aksesoris, tuntutan harus tampil glamour. Ia harus punya segala sesuatu yang seba lux. Bahkan tuan guru pun sudah memiliki agen-agen sebagai fasilitator dimana-mana. Agen itulah yang menentukan jadwal sang tuan guru seperti sufi tapi dalam bentuk yang lain.

Tuan guru tidak sama dengan kebanyakan kita. Mereka masuk pada kelompok eliter dalam dunia mimpi kita. Mereka terkenal kaya raya dan hidup ditengah-tengah wanita cantik jelita. Buat media massa mubaaligh adalah sumber berita. Kehidupan pribadinya menjadi sorotan, hidung media masuk sampai ke dapur dan kamar tidurnya. Tak jarang media membesar-besarkan gossip di sekitar kehidupannya sehari-hari. Mereka dibangun dan diruntuhkan media, tetapi itulah resiko menjadi bagian budaya. Siapapun bisa melejit dalam waktu singkat dan memudar dalam waktu yang lebih cepat lagi.

Walaupun demikian, di luar panggung jauh dari hiruk pikuknya media, kita masih akan menemukan tuan guru dalam sosok sufi. Ia menghindar media, ia memilih ketenangan batin, ia memilih gelap untuk merintih dan mengadukan derita ummatnya. Ummat yang makin lama makin dewasa akan mendekati mereka. Dan kafilah rohani yang panjang ini akan terus bergerak mendekati Allah SWT. Naik dan turunnya tuan guru dalam sosok apapun hanyalah ujian sepanjang jalan.

Secara garis besar poses penyebaran Islam dapat melalui berbagai saluran seperti perdagangan, perkawinan, birokrasi pemerintahan, pendidikan (pesantren), tasawuf, kesenian, politik, dan lain-lain. Semuanya saling berkaitan satu sama lain Jang mempengaruhi proses Konversi dan Islamisasi masyarakat Indonesia dari semenjak Islam hanya sebagai agama yang dianut oleh sekelompok kecil orang sampat menjadi kekuasaan politik.

Hubungan daerah-daerah di Indonesia memiliki hubungan sejarah yang panjang, yang dapat dilacak sampai ke masa yang sangat tua (antiquity). Kontak paling awal antara kedua wilayah ini, khususnya berkaitan dengan perdagangan, bermula bahkan sejak masa Punisia dan Saba. Oleh karena itu Perdagangan dianggap menjadi saluran yang memiliki peran penting dalam proses Islamisasi yang dibawa oleh para pedagang Arab yang datang ke Indonesia.

Peran mubalig pedagang menjadi penting bukan hanya pada awal penyebaran Islam, tetapi juga ketika terjadinya peningkatan arus kegiatan ekonomi yang yang ditandai dengan tumbuhnya kota emporium (pusat dagang) dan entrepot (tempat menimbun barang di bawah penguasaan duane) yang dikuti kelabiran kerajaan Islam di bawah kesultanan di sepanjang pantai Kepulanan.

Para muballig pedagang selain berjasa dalam menyebarkan agama Islam, mereka juga berperan besar dalam penyebaran kebudayaan Islam ke berbagai wilayah di Indonesia sehingga muncul gaya hidup yang cosmopolitan, dinamis dan egaliter.

Daftar Pustaka

Anoraga, Pandji. 2001. *Psikologi Kepemimpinan*, Cetakan Ketiga, Rineka Cipta, Jakarta

Arfani, Noer Riza. 2005. *Governance dan Pengelolaan Konflik,* Makalah disampaikan pada

"Worshop Analisis Kebijakan Publik, Magister Studi Kebijakan UGM, Yogyakarta

Azra, Azyumardi 1999, *Pendidikan Islam: tradisi dan modernisasi menuju milenium baru*, Logos Wacana Ilmu

Bennis, Warren G. 1999. *Organizational Development*, Its Nature, Origins and Prospects, Addison Wesley, Reading MassBertrand, L. Alvin. 1994. *Social Organization: A General Systems and Role Theory Perspective,* Louisiana State University, Baton Rouge.

Blau, M Peter dan M. W. Meyer. 1997. *Birokrasi Masyarakat Modern*, Edisi Kedua, Cetakan Pertama, Alih Bahasa Gary Rachman Jusuf, UI-Press, Jakarta.

Budiamin, 2011. *Teori-Teori Prilaku Dalam Komunikasi*,

Bungin, Burhan, 2008 *Penelitian Kualitatif : Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik Serta Ilmu-Ilmu Sosial Lainnya*, Ed. 1, Cet.2 Kencana Jakarta

Charles R Berger,1996. *Interpersonal Comunication Theoritical Perspectives Future Prospects,* Journal of Comunication 55 NJ Lauwren Elbahum

Chester I. Barnard, 1995. *Decision processes as analysed,* MCB University Press

Daiute Colette, 2004. *Narrative analysis: studying the development of individuals in society,* Sage

Denhardt, B. Robert. 1984. *Theories of Public Organization,* Brooks/Cole Publishing Company, Pacific Grove, California

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesaia*, Balai Pustaka Jakarta, 2002

Dhofier, Zamakhsyari, 2009, *Tradisi pesantren: studi tentang pandangan hidup tuan guru,* Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial

Djarkasih, Erlangga, Jakarta. 1993. *Organisasi: Perilaku, Struktur, Proses*, Edisi Kelima, Jilid 2, Alih Bahasa Savitry. Soekrisno, dkk, Erlangga, Jakarta.

Eksan, Moch, 2000. *Kiyai Kelana: Biografi Kiyai Muchith Muzadi* LKIS Yogyakarta

Endri Julianto, 2011, *Kepemimpinan spiritual pada pesantren mahasiswa (studi multisitus pada Pesantren Mahasiswa Ulul Albab, Ulul Yaqin dan Ulul Hikam Malang)*, Disertasi UM Malang Gatra, Volume 12,Masalah 42-45, Era Media Informasi, Universitas Michigan

George R Terry, 1994, *Prinsiples Of Managements* (8th edtion), AITB Publishern & Diaributors

Gitosudarmo Indriyo & I Nyoman Sudita. 2000. *Perilaku Keorganisasian*. Yogyakarta: BPFE

Hadimulyo, 1997. *Menatap masa depan: percikin pemikiran politisasi muda,* Pusat Peranserta Masyarakat Jakarta

Hersey, Paul dan Ken Blanchard. 1992. *Manajemen Perilaku Organisasi: Pendayagunaan Sumberdaya Manusia,* Cetakan Ketiga, Alih Bahasa Agus Dharma, Erlangga, Jakarta.

Indrawijaya. I Adam. 1996. *Perilaku Organisasi*, Cetakan Ketiga, Sinar Baru, Bandung.

Jehn A. Karen, 1997. *A Quantitative Analysis of Conflict Types and Dimensions in Organizational Groups,* Journal "Administratives Science Quarterly, Volume 42, Issue Questia.

Kusnadi dkk. 2005. *Pengantar Manajemen (Konsepsual & Perilaku)*. Malang: Univeritas Brawijaya

Lexy. J. Moleong, 1991. *Metodologi penelitian kualitatif.* Penerbit PT Remaja Rosdakarya Bandung

Lubis, Hari. S.B. dan Martani Husaini. 1996. *Teori Organisasi (Suatu Pendekatan Makro),* Pusat Antar Universitas Ilmu-ilmu Sosial Universitas Indonesia, Jakarta.

Madjid, Nur Cholis 1995, *Islam, Ke medernan Dan Ke Indonesiaan,* Mizan Pustaka Bandung

Malo, Manasse dan Sri Trisnoningtias. 1990. *Metode Penelitian Masyarakat,* PAU Ilmu-ilmu Sosial Universitas Indonesia, Jakarta.

Manfre Ziemek, 1986. *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M)

Mawhood, Philip, "Decentralization: the Concept and the Practice, dalam Philip Mawhood (ed.). 1993. *Local Government in the Third World,* John Wiley and Sons, Chichesters.

Media America, Inc. *www,questia.com.* diakses 16 November 2013

Moch.Eksan, 2000. *Kiyai Kelana: Biografi Kiyai Muchith Muzadi* LKIS Yogyakarta

Morgan, G. 1991. *Images of Organization*, SAGE Publications, Inc, Newbury Park, California.

Mustopadidjaja AR. 1985. Paradigma-Paradigma Pembangunan dan Saling Hubungannya dengan Model, Strategi, dan Kebijakan dalam Penyelenggaraan Pemerintahan dan Pembangunan, LAN-RI, Jakarta

Mustuhu, 2005, *Islam Dan Realitas Sosial*, Edu Indonesia Sinergi Yogyakarta

Noeng Muhadjir, 1996, *Metodologi penelitian kualitatif: pendekatan positivistik, rasionalistik, phenomenologik, dan realisme metaphisik telaah studi teks dan penelitian agama* Rake Sarasin Press Bandung

Osborne, David, dan Peter Palstrik. 2000. *Memangkas Birokrasi: Lima Strategi Menuju Pemerintahan Wirausaha,* Edisi Revisi, Cetakan Kedua, Alih Bahasa Abdul Rosyid dan Ramelan, Pustaka Binaman Pressindo, Jakarta.

Paembonan, RA. 1994. *Analisis Tentang Koordinasi Pengelolaan Lingkungan Hidup: Studi Kasus Kabupaten Daerah Tingkat II Tana Toraja,* Disertasi, PPS Unhas – Institut Pertanian Bogor

Paul Cairney, 2011. *Understanding Public Policy: Theories and Issues.* Palgrave Macmillan

Rebecca 2007. *Kepemimpinan Yang Efektif*. Online: http://vianney-jkt.sch. id/a185m23s/kepemimpinan-yang-efektif.html.

Robbins, Stephen P. 2002. *Teori Organisasi: Struktur, Desain, dan Aplikasi,* Edisi Ketiga, Alih Bahasa Jusuf Udaya, Arcan, Jakarta.

Steven J Otto, 2012 *General Principles of Management*, dalam Shafritz,. Classics of Organization Theory, Brooks/Cole Publishing Company Pacific Grove, California

Suharsimi Arikunto. 1996. *Prosedur Penelitian*; *Suatu Pendekatan Praktek.* Rineka Cipta. Jakarta

Sukamto, Purnomo, 1999, *Pesantren Jalan Menuju Perjuangan*, Pustaka Jaya Bandung

Sutarto. 2001. *Dasar-dasar Organisasi*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.

Wahid, Abdurrahman 1999. *Membangun Demokrasi*, Remaja Rosdakarya Bandung

Wahyudi dan Akdon. 2005. Manajemen Konflik dalam Organisasi : Pedoman Praktis bagi Pemimpin Efektif, Cetakan Pertama, Alfabeta, Bandung.

Waldo, Dwight, 1994. *Pengantar Studi Public Administration*, Cetakan Keempat, Alih Bahasa Slamet W. Admosoedarmo, Aksara Baru, Jakarta.

Winardi. 2000. *Manajemen Konflik (Konflik Perubahan dan Pengembangan),* Cetakan Pertama, Mandar Maju, Bandung

Winarno Surakhmad, 1965. *Pengantar penjelidikan ilmiah: dasar dan metod.* Badan Penerbitan Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Jakarta

Yukl, Gary. 1994. *Leadership in Organizations*, Third Edition, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

MAQASID AL-SHARI'AH DARI MASA AL-SYATHIBI SAMPAI DENGAN IBN ASHUR: RASIONALISASI HUKUM ISLAM DALAM MERESPON RELASI MUSLIM DAN NON-MUSLIM

Prof. Dr. H. Lalu Supriadi bin Mujib, Lc., M.A.

Dalam merumuskan hukum Islam terdapat dua sumber yang dijadikan sebagai acuan yaitu *nash* (teks) dan *waqi'* (konteks). Jika *nash* adalah wahyu yang termaktub dalam al-Qur'an dan hadits, maka *waqi'* (konteks) adalah tempat dan waktu terjadinya peristiwa hukum. Proses penalaran (rasionalisasi) hukum yang mengacu kepada teks dengan melibatkan konteks dalam hukum Islam dikenal sebagai ijtihad. Salah satu instrumen penting dalam melakukan ijtihad adalah mengetahui tujuan pemberlakuan hukum yaitu tercapainya kemaslahatan hidup umat manusia (*Maqasid al-Shari'ah*)

dengan segala aspeknya yang dijabarkan secara lebih spesifik dan terinci oleh al-Gazali menjadi lima prinsip yaitu *Pertama, Hifz al-Din* (memelihara agama), *Kedua, Hifz al-Nafs* (memelihara jiwa), *Ketiga, Hifz al-'Aql* (memelihara akal), *Keempat, Hifz al-'Nasl* (memelihara keturunan), *Kelima, Hifz al-Mal* (memelihara harta benda) (al-Gazali n.d.:217).

Oleh karenanya *Maqasid al-Shari'ah* memiliki peran penting dalam merumuskan hukum Islam. *Maqasid al-Shari'ah* selain diposisikan sebagai *ushul al-din wa qawa'id al-syari'ah wa kulliyat al-millah* (prinsip agama, dasar hukum dan pokok keyakinan) (al-Syathibi 2003:30), ia juga merupakan syarat utama melakukan perumusan hukum Islam (al-Syathibi 2003:76) dan sebaliknya pengabaian terhadapnya merupakan faktor utama terjadinya kejumudan berfikir dalam fikih (al-Raisuni 1990). *Maqasid al-Shari'ah* dianggap juga sebagai *al-fiqh al-hayyu* (fikih dinamis) yang sejalan dengan perubahan waktu dan tempat (Ibnu Qayyim 1991:63).

Mengkaji *Maqasid al-Shari'ah* dari masa al-Shathibi (wafat 790 H/1388 M) hingga Ibn 'Ashur (wafat 1393 H/1973 M) menjadi menarik karena masing-masing dari kedua tokoh berasal dari generasi yang berbeda. al-Shathibi adalah representatife ulama klasik sedangkan Ibn 'Ashur adalah representatife ulama kontemporer. Sebelum munculnya al-Shathibi pembahasan tentang *Maqasid al-Shari'ah* terbatas pada tema-tema yang sifatnya parsial (*juz'iyah*) seperti *Maqasid al-Shari'ah* sholat, *Maqasid al-Shari'ah* puasa, *Maqasid al-Shari'ah* zakat, *Maqasid al-Shari'ah* haji, *Maqasid al-Shari'ah* jihad. Para ulama menulis beberapa karya dalam bidang *Maqasid al-Shari'ah*, namun tidak membuat perubahan signifikan terhadap formulasi dan bentuk keilmuannya.

Upaya untuk memperluas bahasan Maqasid Shariah yang kala itu bernama *al-Munasabah* memunculkam kajian tentang al-*Mashlahah* dengan berbagai levelnya. Al-Juwaini berkontribusi membuat klasifikasi konsep *al-Mashlahah* menjadi lima level (al-Juwaini 1997:79) yang diringkas oleh al-Gazali menjadi tiga level yaitu *dharuriyat* (primer), *hajiyat* (sekunder) dan *tahsiniat* (tersier).

Al-Shathibi melakukan rekonstruksi dan sistemisasi kajian *Maqasid al-Shari'ah* dengan menjadikannya sebagai bagian yang tak terpisahkan dari Ushul Fikih. Al-Syathibi memastikan bahwa setiap teks hukum dalam al-Qur'an dan Hadits memiliki ruh dan spirit hukum (al-Sha'idi n.d.:309).

Karena kontribusinya ini al-Shathibi dikenal sebagai tokoh pembaharu dalam bidang *Maqasid al-Shari'ah* (al-Syathibi n.d.). Umar al-Jidi akademisi asal Maroko menyandingkan al-Shathibi sejajar dengan Imam al-Syafi'I; jika al-Syafi'i sebagai peletak dasar ilmu Ushul Fikih melalui karyanya *al-Risalah*, maka al-Shathibi sebagai peletak dasar ilmu *Maqasid al-Shari'ah* melalui karyanya *al-Muwafaqat* (al-Jidi n.d.:243).

Setelah masa al-Shathibi, *Maqasid al-Shari'ah* mengalami masa stagnasi dan statis. Tidak ditemukan karya-karya signifikan dan orisinil yang secara spesifik membahasnya. Kondisi tersebut berlangsung cukup lama sampai masa kontemporer. Seiring dengan interaksi dan diskusi yang intensif terhadap kitab *al-Muwafaqat* dan karya-karya yang lain akhirnya muncul pembaharuan yang dilakukan oleh Ibn 'Ashur melalui karya monumentalnya *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah*. Ibn 'Ashur memasukkan tema-tema kekinian sebagai isu *Maqasid al-Shari'ah*, antara lain fitrah (*fithrah*), toleransi (*samahah*), kemashlahatan (*mashlahah*), kesetaraan (*musawah*) serta kebebasan (*hurriyah*) (Tohari 2017:465–488).

Karena kontribusinya ini beliau diberi gelar bapak *Maqasid al-Shari'ah* Kontemporer.

Ibn 'Ashur "tampil beda" dari para pendahulunya melalui gagasannya untuk merekonstruksi *Maqasid al-Shari'ah* sebagai ilmu yang independen dan berdiri sendiri dan berbeda dengan Ushul Fikih (Ibnu 'Asyur 1999:172). Menurut Ibn 'Ashur, Ushul Fikih harus ditinggalkan karena hanya akan mengakibatkan perdebatan-perdebatan dalam masalah-masalah *furū'* (fikih). Sekalipun demikian beliau memandang bahwa ilmu Ushul Fikih tetap dalam kondisinya yang ada sebagai teori perumusan hukum Islam, sementara ilmu *Maqasid al-Shari'ah* berperan sebagai landasan filosofisnya.

Dalam kerangka menghasilkan produk hukum Islam yang kemudian diyakini sesuai atau paling tidak mendekat dengan keinginan *al-Syari'* (pembuat hukum Islam) yaitu Allah, maka diperlukan paradigma yang komprehensif. *Maqasid al-Shari'ah* menjadi penting untuk dikaji secara serius kemudian ditawarkan sebagai solusi untuk menyelesaikan problematika yang muncul. Terutama jika dikaitkan dengan isu-isu global kontemporer yang sangat mengganggu relasi Muslim Non-Muslim. Isu-isu tersebut antara lain terorisme, radikalisme dan fundamentalisme yang akar masalahnya bersumber dari pandangan dan persepsi keliru terhadap orang yang berbeda agama.

Kekeliruan ini seringkali muncul karena kesalahpahaman dalam meng-interpretasi ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum. Salah satu faktor penyebabnya adalah mengabaikan aspek *Maqasid al-Shari'ah* yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadits yang memuat tentang hukum Islam. Tendensi (kecenderungan) seseorang dalam memahami ayat al-Qur'an dipengaruhi oleh hegemoni

yang mendominasi dalam memahami ayat; satu sisi memahami ayat secara tekstual (skripturalis), sementara sisi lain memahaminya secara kontekstual (liberalis). Dari dua kecenderungan ini Maqasid Sharia diposisikan sebagai pemikiran moderat (jalan tengah) yang merupakan satu-satunya jalan yang bisa menjembatani antara pemahaman teks dengan konteks (Auda, 2008).

Beberapa hasil penelitian tentang relasi Muslim dan Non-Muslim menunjukkan bahwa pengajuan eksistensi dan pengutamaan etika merupakan kunci utama dalam membangun komunikasi lintas agama yang harmonis dan toleran. Tuduhan diskriminatif terhadap agama Islam muncul karena pengaruh tipikal teks-teks hadits yang bersikap apresiatif-akomodatif dan kritis konfrontatif yang lahir dalam konteks relasi sosial umat beragama yang dinamis-fluktuatif yaitu harmonis dan disharmonis. Pada tataran ini maka diperlukan pembacaan konstruktif terhadap teks-teks tersebut dengan menggunakan pendekatan humanis kontekstual. Selain itu relasi Muslim dan Non-Muslim dapat direalisasikan dengan baik jika antarumat beragama bersikap saling menghargai dan menghormati yang didasarkan kepada nilai dan prinsip moralitas berupa saling mengenal (memahami), kompromi, berbuat baik, berperilaku adil dan saling membantu, mematuhi aturan tertulis (dokumen), dan menjunjung tinggi persamaan.

Hakikat dan Urgensi Kajian Maqasid Al-Shari'ah

Tak bisa dipungkiri bahwa kemunculan *Maqasid al-Shari'ah* dalam keilmuan Islam berawal dari diskursus intelektual antara ulama klasik dan ulama kontemporer mengenai penggunaan dan pemaknaan terhadap *nash* (teks-teks hukum) dalam melakukan ijtihad. Ulama klasik khususnya sebelum masa al-Syathibi menekankan kajiannya pada makna

kebahasaan untuk mengkaji hukum Islam. Berbeda dengan beberapa Ulama dan akademisi kontemporer seperti Jasser Auda (Auda 2008:88), Mohammad Arkoun (Arkoun 1988:182–183) bahkan Ibn 'Ashur (Ibnu Asyur 2011:5) yang melakukan kritik terhadap ulama-ulama klasik yang menekankan pada aspek kebahasaan, karena perhatian yang berlebihan terhadap aspek kebahasaan akan memunculkan pemahaman yang tekstual literalis dan mengabaikan tujuan inti dan substansi dari hukum Islam.

Dalam beberapa literatur klasik yang muncul sebelum al-Shathibi, tidak ditemukan definisi yang definitive mengenai *Maqasid al-Shari'ah*. al-Shathibi sendiri yang dianggap sebagai peletak dasar *Maqasid al-Shari'ah* tidak mendefinisikannya secara memadai dan komperehensif. Salah satu faktor penyebabnya adalah konsistensi al-Shathibi dengan metodologi yang dipergunakan. Selain itu sebagaimana diakui al-Shathibi, kitab *al-Muwafakat Fi Ushul al-Syari'ah* ditujukan kepada mereka yang memiliki pengetahuan yang baik tentang hukum Islam (al-Syathibi 2003:59). Tampak nyata bahwa metode yang dipergunakan oleh al-Shathibi ini berbeda dengan mayoritas ulama Ushul Fikih dan Fikih yang biasanya menguraikan definisi secara komprehensif terhadap suatu terminologi apalagi jika kedudukannya menjadi tema inti dari suatu topik bahasan.

Berbeda dengan Ibn 'Ashur yang secara jelas menyebutkan definisi *Maqasid al-Shari'ah*. Ibn 'Ashur menekankan *Maqasid al-Shari'ah* pada makna dan hikmah (filosofi hukum). Sekalipun demikian terlihat usaha untuk menggabungkan karakteristik umum hukum Islam dengan tujuannya umumnya. Karakteristik umum hukum Islam tersebut adalah prinsip toleransi, universal, fleksibel, adaptable, dinamis, rasionable, elastis.

Ibn ‘Ashur memaknai ruang lingkup (*scope*) Syari’ah pada muamalah dan adab (moral dan etika) yaitu hubungan horizontal dengan sesama manusia. Sedangkan aspek ibadah yang muncul dari keduanya dan berpengaruh terhadap kehidupan akhirat, tidak dimasukkan menjadi bagian dari *Maqasid al-Shari’ah*. Alasan yang dikemukakan adalah aspek ibadah merupakan hubungan langsung dan bersifat vertikal antara manusia dengan Allah (*ta’abudi*). Selain itu tidak ada arahan yang sifatnya mengikat dari Allah untuk mengetahui filosofi di balik kewajiban tersebut (Ibnu ‘Asyur 1999:16). Secara ringkas Ibn ‘Ashur memaknai Syari’ah dengan sejumlah aturan moral dan etika yang diwahyukan kepada Rasulullah Saw. sebagai acuan hidup di dunia. Jika aturan tersebut diikuti, maka seseorang akan mencapai kemaslahatan hidupnya di dunia baik secara langsung maupun tidak langsung.

Berbeda dengan al-Shathibi yang mengemukakan konsep *Maqasid al-Shari’ah* dalam dua bagian pokok, yaitu *Maqasid al-Syari’* (tujuan pembuat hukum Islam) yaitu tercapainya kemaslahatan hidup manusia di dunia dan akhirat mencakup tiga level; primer, sekunder dan tersier. *Maqasid al-Mukallaf* (tujuan obyek hukum) yaitu kemampuan untuk mengerjakan perintah. Selain itu al-Shathibi memaknai ruang lingkup syariah secara lebih luas dari Ibn ‘Ashur yaitu mencakup muamalah, adab (moral dan etika) dan aspek ibadah yang muncul ketika mempraktekkan keduanya. Selain itu al-Shathibi mengaitkan kemashlahatan dan manfaat hidup yang diperoleh oleh seseorang di dunia dengan capaian kemaslahatan dan manfaat yang diperolehnya di akhirat.

Jika dikaitkan dengan perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer, konsep pemikiran Ibn ‘Ashur mengenai Syari’ah memiliki kesamaan dengan beberapa pakar hukum Islam kontemporer semisal Fazlur Rahman. Menurutnya al-

Qur'an bukan kitab hukum sekalipun ayat-ayat tentang hukum ditemukan di beberapa tempat. Namun kitab hidayah (petunjuk) yang memuat tentang moral dan etika. Hans Kung seorang pengkaji hukum Islam sebagaimana dikutip Rohmanu mengkalkulasikan bahwa dari 6666 ayat al-Qur'an, sekitar 600 ayat yang memuat tentang hukum dan sebagian besar terkait kewajiban agama yang bersifat praktis. Dari jumlah tersebut hanya 80 ayat saja yang langsung berkaitan dengan materi hukum (Rohmanu 2019:33–47).

Sebagai perbandingan dari konsep pemikiran al-Shathibi dan Ibn 'Ashur misalnya 'Allal al-Fasi (wafat 1974), seorang ulama kontemporer asal Maroko yang semasa dengan Ibn 'Ashur membatasi cakupan *Maqasid al-Shari'ah* pada *maqashid al-ahkam al-syar'iyah* (filosofi hukum Islam). Menurut Al-Fasi *Maqasid al-Shari'ah* adalah *"tujuan dan rahasia Allah dalam memberlakukan suatu hukum"* ('Allal al-Fasi 1995:3). Pemaknaan 'Allal al-Fasi ini mewarnai sebagian besar karya para ulama kontemporer. Dalam artian jika mereka menulis tentang *Maqasid al-Shari'ah* maka maksudnya adalah *al-kulliyat al-khamsah* (pirnsip-prinsip yang lima) yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara keturunan, memelihara akal dan memelihara harta benda. Juga konsep *mashlahah* (kemaslahatan) dengan tiga levelnya yaitu *dharuriyat* (primer), *al-hajiyat* (sekunder) dan *tahsiniyat* (tersier). Padahal jika melihat konsep al-Shathibi dan Ibnu 'Ashur cakupannya lebih luas dari yang dikemukakan 'Allal al'Fasi.

Diskursus intelektual ini berdampak pada perbedaan para ulama dalam menentukan relasi keilmuan antara *Maqasid al-Shari'ah* dan Ushul Fiqih. Ulama sebelum al-Shathibi mengkonstruksinya sebagai bagian dari Ushul Fikih dengan memasukkannya ke dalam pembahasan *Qiyas*. al-Shathibi

merekonstruksinya menjadi konsep yang tidak terpisah dari Ushul Fikih namun menempatkannya sebagai kajian tengah antara Fikih dan Ushul Fikih. Ibnu 'Ashur menjadikannya sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri dan berbeda dengan Ushul Fikih.

Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Perspektif Maqasid Al-Shari'ah

Pemaksaan Agama terhadap Non-Muslim

Dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang mengatur relasi Muslim dan Non-Muslim. Salah satu bentuk relasi Muslim Non-Muslim tersebut adalah hukum tidak bolehnya melakukan pemaksaan agama terhadap Non Muslim. Allah berfirman: *"laa ikraha fi al-din qad tabayyana al-rusydu min al-gayyi* ..." (QS. Al-Baqarah: 256).

Ibn 'Ashur mengatakan bahwa pemaksaan agama dengan cara memerangi Non-Muslim diberlakukan sebelum *fathu Makkah* (penaklukkan kota Mekkah). Namun setelah terjadinya *fathu makkah* dan banyak orang masuk Islam secara berbondong-bondong, dan posisi umat Islam yang semakin kuat secara politis maka pada saat itu ayat pemaksaan beragama menjadi tidak berlaku lagi.

Al-Shathibi tidak secara tersurat menyebut pendapatnya terkait pemaksaan agama namun dari karyanya *al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syariah* tampak nyata beliau mengemukakan konsepnya tentang nasakh dan ayat-ayat yang turun pada fase Makkah dan Fase Madinah. Berangkat dari konsep tersebut kemudian bisa diketahui pendapatnya tentang relasi Muslim dan Non-Muslim. Al-Shathibi menegaskan bahwa ayat-ayat yang turun pada fase Mekkah berperan menjadi pondasi dan dasar dalam penetapan hukum Islam. Sedangkan ayat-ayat yang turun pada fase Madinah sekalipun terdapat beberapa

ayat yang menjadi dasar atau pondasi agama namun secara umum menjadi bagian parsial dari keseluruhan atau prinsip dasar yang turun pada fase Makkah tersebut.

Menurut al-Shatibi sebagaimana dikemukakan al-Raisuni jika ayat-ayat yang turun pada fase Mekkah berperan menjadi pondasi dan dasar agama maka *nasakh* pada ayat-ayat Makkiyah jumlahnya sedikit. Karena *nasakh* tidak terjadi pada ayat-ayat yang memuat prinsip-prinsip umum. Dalam konteks ini ayat-ayat yang turun pada fase Madinah berperan mempertegas dan memperkuat dasar dan pondasi ayat-ayat yang turun pada fase Makkah tersebut (al-Raisuni 1990:153–154). Al-Syathibi membuat perbandingan bahwa secara umum dari lima prinsip (*al-kulliyat al-khams*) *Maqasid al-Shari'ah*, hanya satu prinsip saja yang diturunkan di Madinah yaitu ayat tentang larangan meminum khamar sebagai bentuk penjagaan terhadap akal (*Hifz al-'Aql*) sementara yang lainnya turun di Makkah.

Secara tersirat al-Shathibi menegaskan bahwa sekalipun ayat *"laa ikraha fi al-din qad tabayyana al-rusydu min al-gayyi* …" (QS. Al-Baqarah: 256) merupakan ayat yang turun pada fase Madinah namun melalui metode *istiqra'* (induksi) dengan cara menggabungkan dengan dalil-dalil *juz'iyah* (parsial) pada satu permasalahan menjadi bagian dari keseluruhan atau prinsip dasar yang universal (*kulliyat*). Hal tersebut karena hukum Islam dibangun berdasarkan landasan pemeliharaan terhadap kebutuhan dan kemaslahatan yang sifatnya primer, sekunder dan tersier.

Jika dikaitkan dengan permasalahan kontemporer saat ini maka menjaga agama ditafsirkan dengan *al-tadayyun* yaitu hak untuk menjalankan agama secara damai dan aman sebagaimana dikemukakan Jamaluddin 'Athiyyah (Athiyah 2001:27). Sedangkan Abdul Majid al-Najjar mengartikannya

dengan menjaga nilai-nilai kemanusiaan dan memanusiakan manusia. Kebebasan beragama adalah bagian dari cara untuk menghormati nilai-nilai kemanusiaan dan memanusiakan manusia yang merupakan Hak Asasi Manusia (Najjar 2006:37).

Pendapat Ibn 'Ashur yang tertuang dalam karya tafsirnya al-*Tahrir Wa al-Tanwir* tersebut dipertegas lagi oleh konsep pemikirannya mengenai *Maqasid al-Shari'ah* yang bersifat umum yang bertujuan untuk menjaga sistem kehidupan umat manusia dan merealisasikan kebaikan dalam segala aspek kehidupan termasuk merealisasikan persamaan hak. Dalam konteks ini *al-huriiyyah* termasuk di dalamnya *hurriyat al-tadayyun* (kebebasan beragama) atau meminjam istilah Jasser Auda *hurriyat al-i'tiqad* (kebebasan berkeyakinan) (Gumanti 2018:114) merupakan bagian dari konsep *Hifz al-Din*.

Dari sini disimpulkan bahwa baik Al-Shathibi maupun Ibn 'Ashur sepakat tidak membolehkan tindakan pemaksaan agama. Karena hal tersebut bertentangan dengan kebebasan beragama yang merupakan hak asasi manusia. Pemaksaan melahirkan kekerasan dan kekerasan melahirkan ketakutan. Seseorang yang mendeklarasikan dirinya beriman karena takut dan tidak muncul dari rasa keberterimaan yang tulus maka cara beragamanya dianggap tidak benar (munafik).

Kehidupan kontemporer yang mengandalkan kemajuan ilmu pengetahuan dan tekhnologi menganggap manusia sama-sama saling membutuhkan tanpa memandang perbedaan ras, suku, budaya, agama, warna kulit, bahasa dan lain sebagainya. Jika perbedaan ini diposisikan sebagai penghambat relasi antar sesama manusia, maka justru bertentangan dengan realitas sosial kehidupan kontemporer yang mengedepankan nilai-nilai keadilan sosial, kesetaraan, kedamaian dan kemudahan hidup yang merupakan inti dan tujuan dari kehidupan keberagamaan (*Maqasid al-Shari'ah*).

Penutup

Konsep pemikiran al-Shathibi merupakan lompatan intelektual yang sangat signifikan. Sekalipun demikian sifatnya masih sebatas landasan metodologis dan konseptual yang tidak dilanjutkan dengan operasional aplikatifnya dalam metodologi Ushul Fikih terutama kaitan *Maqasid al-Shari'ah* dengan *istinbath* (perumusan) hukum. Hal ini belum lagi ditambah hambatan lain yaitu konteks sosio historis yang dihadapi oleh al-Shathibi berbeda dengan kondisi global kontemporer saat ini. Hambatan ini kemudian menjadi problematika intelektual yang sulit ditemukan jawabannya dalam konsep al-Shathibi. Sebagai contoh, al-Syathibi belum tuntas menjabarkan secara operasional aspek Maqashid Syariah terkait *hifz al-din* (penjagaan agama) jika dikaitkan dengan relasi Muslim Non-Muslim. Mungkin karena konteks sosio historis yang berbeda, ketika istilah *hifz al-din* muncul pada masa al-Shathibi, maka yang ada dibenak umat Islam kala itu adalah menjaga kesucian agama. Padahal jika dikaitkan dengan realita kontemporer maka harus dimaknai secara represif menjadi *haq al-tadayyun* (hak beragama), yaitu hak untuk beribadah dan menjalankan ajaran agama. Dengan ini kemudian *haq al-tadayyun* ini bukan hanya sekedar menjaga kesucian agama, namun juga menciptakan pola relasi yang sehat dalam menjalankan agama di tengah keragaman.

Demikian pula halnya dengan Ibn 'Ashur. Sekalipun hidup pada masa kontemporer dan melanjutkan proyek intelektual yang dilakukan al-Shathibi sehingga membuat *Maqasid al-Shari'ah* berevolusi dari konsep nilai ke pendekatan. Namun pandangannya belum secara spesifik menyentuh isu-isu global kontemporer kekinian khususnya terkait relasi Muslim Non-Muslim. Isu-isu tersebut antara lain terorisme, radikalisme dan fundamentalisme yang akar masalahnya bersumber dari

pandangan dan persepsi keliru terhadap orang yang berbeda agama. Karena itu dalam merealisasikan *Maqasid al-Shari'ah* perlu dimunculkan varian baru yang fokus mengkaji aspek ini kemudian membawanya ke tataran aplikatif dalam kerangka menciptakan relasi Muslim dan Non-Muslim yang harmonis. Itu semua agar hukum Islam betul-betul mampu berdialog dengan tuntutan dan realitas sosial. Tentunya wacana ini sebagai nilai-nilai universal tidak akan efektif jika ditawarkan kepada Umat Islam saja namun juga kepada Non-Muslim.

Pidato Pengukuhan Guru Besar
Bidang Antropologi Agama &
Bidang Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Mataram
HETERARKI MASYARAKAT MUSLIM BIMA (DAN) INDONESIA:
Dari Quasi Hegemoni ke Kolektif Agensi
Prof. Dr. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.
Prof. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MATARAM
2022

HETERARKI MASYARAKAT MUSLIM BIMA (DAN) INDONESIA: DARI QUASI HEGEMONI KE KOLEKTIF AGENSI

Prof. Dr. H. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.
Prof. Hj. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.

PENDAHULUAN

Melihat Masyarakat Muslim Indonesia

Tidak mudah mengamati dan menguraikan masyarakat Muslim (*Muslim society*) di Indonesia, sebagaimana juga hal yang sama untuk dunia Islam pada umumnya. Kompleksitas formasi sosial dan lapisan kebudayaan masyarakat Muslim Indonesia, sering digambarkan dalam konsep 'Malay world', yang di dalamnya terkandung dimensi-dimensi universalitas dan partikularitas yang berkelindan (Bowen 1998). Dunia

Melayu yang dikonseptualisasi itu adalah salah satu serpihan Dunia Islam (*Islamic world*) yang ada di semenanjung Nusantara.

Dunia Melayu Nusantara itu hidup di masa lalu, masa kini, dan masa depan yang pluralistik. Ditandai oleh keragaman ras, etnik, bahasa, adat istiadat, praktik sosial-budaya, dan sistem politik dengan Islam sebagai warna dominan (Noer 1991). Di dalamnya ada pergumulan kebudayaan yang begitu intens, meliputi akulturasi, fusi dan defusi, evolusi dan involusi. Memiliki filosofi moderasi dan karakter dasar harmoni dan keseimbangan, Dunia Melayu begitu dinamis dengan memberi ruang bagi otoritas individu (Situngkir 2016) serta mengandung nilai primordialnya sendiri (Sumardjo 2002). Transformasi politik, sosial, budaya, dan keagamaan terjadi sedemikian rupa dan intens sehingga menjadi – meminjam frase Ricklefs (2013) – 'bukanlah hal sepele'.

Masa lalu Dunia Melayu (Islam) diwarnai oleh kolonialisme pada abad ke-19, dan segera setelahnya tumbuh masyarakat post-kolonial dengan berbagai sindroma yang hingga kini disembunyikan dalam struktur sosial-politik dan lapisan kebudayaan. Sindroma post-kolonial yang menjangkiti masyarakat yang pernah dijajah oleh Barat antara lain dapat dilihat dari stratifikasi dan pelapisan sosial, praktik feodalisme, praktik hegemoni dan budaya tanding (*counterculture*), adanya pembelahan tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*), adanya relasi kuasa dan komunikasi dominatif antara *wong cilik* versus elite, adanya mental *inlander* dan psikologi terpinggir, dan tumbuhnya kaum *subaltern* dan yatim piatu sosial (*social outcast*) yang tiarap secara *underground* dalam *getho-getho* dan *enclaf* sosial.

Namun, situasi penghujung abad ke-19, selama abad 20, dan awal abad 21 terjadi perubahan besar yang diawali dengan tumbuhnya nasionalisme dalam tubuh masyarakat yang menganut konsep politik negara bangsa (*nation state*). Lapidus (2012) menggambarkan situasi itu sebagai tonggak perubahan sosial-politik ditandai munculnya otonomi-otonomi di dalam masyarakat Muslim, yakni lahirnya kelompok elit administrator pemerintahan, militer, intelektual dan ulama. Dari dalam kelompok ini lahir aktor-aktor dan otoritas-otoritas pengubah wajah dan jalannya sejarah. Di Indonesia, perlawanan terhadap penjajah dan perjuangan kemerdekaan, dengan berbagai dinamika dan variasinya, telah melahirkan berbagai perkumpulan sosial-politik dan kebudayaan (Niam 2010). Meskipun pada gilirannya semua berebutan dalam suatu pergulatan baru menjadi *the ruling class* (Turner 2013) atau menjadi otoritas baru dalam masyarakat, mereka telah menandai lahirnya sebuah generasi baru.

Adapun masa kini dan masa depan Dunia Melayu-Islam dihantui oleh konflik akibat arus globalisasi dan gerakan sosial-keagamaan baru yang memboncenginya yang serta-merta mengubah tatanan sosial keagamaan serta konfigurasi kebudayaan secara keseluruhan.

Berbagai kajian dan penjelasan akademik telah dilakukan oleh banyak sarjana, baik dari luar maupun dari dalam negeri sendiri. Dari kalangan sarjana luar (*outsider*), Clifford Geertz (1960) misalnya, menemukan dikotomi Islam (dengan representasi Jawa) dalam penggolongan Santri-Abangan. Demikian pula Woodward (1999) dengan kategori kesalehan normatif dan kebatinan. Tesis-tesis yang dikemukakan oleh sarjana-sarjana ini dikaji kembali, dibantah, oleh sarjana dalam negeri (*insider*). Kalangan terakhir ini, yakni mereka yang tumbuh secara alamiah dari dalam masyarakat

yang dikaji, melihat masyarakat Islam Indonesia bukan sederhana dan statis melainkan beragam dan kompleks (Pranowo 2011; Nuris 2019). Agak ke sini lagi, di Lombok, masyarakat Muslim dibelah secara dualistik menjadi *Islam Waktu Lima* dan *Islam Wetu Telu*, bahkan oleh sarjana dalam negeri (Budiwanti 2000). Sejatinya, masyarakat Muslim Sasak adalah masyarakat dengan struktur sosial dan identitas yang cukup kompleks karena mengalami transformasi, pergeseran, dan pergulatan dalam kurun waktu yang panjang sejak abad ke-14 sampai masuk dan berkembangnya Islam abad 16-20 (Jamaluddin 2018).

Bima sebagai bagian dari masyarakat Muslim, juga memendam karakteristik *Malay World* itu. Di dalamnya terdapat struktur dan kultur yang menunjukkan universalisme dunia Islam sekaligus partikularisme lokal – yang eksotik dan unik, serta yang lebih penting adalah menantang (*challenging*). Itulah mengapa para sarjana berdatangan untuk mencoba memetakan dan menjelaskan karakteristik masyarakat Muslim ini dengan pertanyaan-pertanyaan seputar: apakah kini sedang berevolusi, berkembang ke luar menjangkau dunia luar (kosmopolitanisme) atau justru berinvolusi ke dalam, serta berkonfigurasi seperti apa sekarang dan bertransformasi ke arah mana di masa depan.

Berbagai gambaran mengenai wajah dan "hati" kebudayaan masyarakat Muslim Bima telah dicetuskan oleh para etnografer dengan berbagai citra. Untuk menyebut sebagian, Peacock (1979) menggambarkan masyarakat Bima sebagai ortodoks, Muller (1997) berkesan fanatik, sedang Prager (2010) melihatnya dengan kacamata Weber sebagai 'the garden of magic'. Hitchcock (1996) melihat masyarakat Bima kaya dengan *material culture*, dan perbendaharaan itu itu juga tersimpan di "ruang lain" di luar istana. Just (2001) terombang-

ambing oleh kesan Geertz mengenai masyarakat Timur Tengah yang 'uncompromising rigorism' (kaku tanpa tedeng aling) dan cetusan Crawfurd mengenai orang Bima yang 'weak and rude' (lemah tapi kasar) – di matanya orang Bima lebih jujur atau lugas (*franker*), membuatnya merasa lebih nyaman daripada menghadapi 'halus'-nya orang Jawa. Adlin Sila (2021) menggambarkan adanya pembagian kekuasaan dalam masyarakat Bima dengan sistem 'diadik', yakni dualitas sinergis antara Sultan dengan Raja Bicara, juga antara adat dan agama (Mutawalli 2022) – suatu karakter kekuasaan masyarakat Austronesia.

Eksplorasi dan temuan akademik para peneliti itu tentu saja penting dalam menjelaskan pergumulan kebudayaan sebuah masyarakat yang masa lampau dan masa kininya begitu dinamis. Tentu saja pula penjelasan-penjelasan itu membantu dalam pemberian arah bagi masa datang. Bima, sebagaimana masyarakat Muslim lain di Indonesia timur dan belahan barat, adalah masyarakat yang sedang mengalami pergumulan identitas (Wahid 2020a). Dapat dibayangkan, betapa naifnya kita jika kompleksitas masyarakat itu tidak bisa kita urai dengan kerangka ilmiah yang bisa dipertanggungjawabkan. Kita pasti akan terjebak dalam labirin mistifikasi yang mengarahkan kepada jalan buntu bagi sampainya kita kepada *imagined society*, yakni masyarakat keadaban yang berkemajuan. Sebagai salah satu contoh keterjebakan itu adalah cetusan mitos "Dana Mbojo Dana Mbari" yang lahir dari internal masyarakat Bima sendiri. Ini adalah identifikasi diri dan cara pandang dari dalam, yang lahir dari 'ketertundukan' terhadap perubahan lapisan lahiriah/material dan transformasi dan pergeseran dunia batin masyarakat.

Bima di Mata *Insider*

Sebagai *native scholars*, kami berdua juga terdorong untuk menyumbang penjelasan dari sisi lain, sisi dari dalam (*insider perspective*), yang seringkali dipandang sebelah mata oleh 'mazhab akademik' yang memandang hasil kajian *outsider* sebagai kemewahan intelektual.

Maka masuklah kami dalam kancah akademik seperti ini. Kami lalu mulai masuk kembali ke Bima untuk melakukan serangkaian penelitian, terutama penelitian untuk jenjang doktoral kami masing-masing. Sebagai pendahulu, beberapa proyek penelitian tentang Bima telah dilakukan pasca jenjang master yang sama-sama kami selesaikan pada tahun 2000.

Abdul Wahid memasuki Bima sebagai peneliti pada pada kurun 2002-2004 dengan meneliti keberagamaan masyarakat Bima, lalu pada 2009 mulai memasuki komunitas pluralistik Mbawa bersama Prof. Suprapto dan Dr. Kadri (2009) untuk melihat praktik keragaman agama dan budaya Penelitian ini selanjutnya mengilhami penelitian disertasi pada program Kajian Budaya di Universitas Udayana dengan judul "Praktik Budaya Raju pada Masyarakat Pluralistik Mbawa di Bima, Nusa tenggara Barat". Yang terakhir ini berlangsung dalam kurun 2012-2016.

Atun Wardatun melakukan penelitian tentang Bima sejak 2001, semula hanya untuk memenuhi hasrat untuk menulis essay lepas tentang orang Bima. Salah satu tulisan tersebut termuat di dalam buku *Perempuan NTB Mendunia, Siapa Takut?* Pada 2007, Wardatun kembali melakukan penelitian tentang praktik *Londo Iha* (kawin lari) dan melihat cara kerja tradisi itu sebagai perangkat resistensi dari calon pengantin terutama perempuan (*bride*) terhadap dominasi wali. Pada 2009, Wardatun mulai fokus kepada pembayaran perkawinan dengan melihat tradisi *Ampa Coi Ndai*

(pembayaran mahar swadaya) pada masyarakat Muslim Bima. ia mengkaji topik ini dari perspektif interseksionalitas gender. Penelitian inilah yang ia perdalam menjadi kajian disertasinya di Western Sydney University dengan judul "Marriage Payment, Social Change, and Women's Agency among Bimanese Muslim of Eastern Indonesia" yang ia berhasil pertahankan pada 2017. Pada tahun 2016 ia menulis artikel yang terkait dengan konsep *kafa'ah* dalam pernikahan masyarakat Muslim Bima, dimuat di *Journal Al Jami'ah* dengan judul "*Ampa Co'i Ndai*: Local Understanding of Kafā'a in Marriage among Eastern Indonesian Muslims".

Salah satu bagian dari disertasi tersebut telah disusun sebagai artikel jurnal yang dimuat di Journal *International of Women's Studies* dengan judul "Matrifocality and Collective Solidarity in practicing Agency: Marriage Negotiation among the Bimanese Muslim Women in Eastern Indonesia" pada 2019.

Pada 2019 juga, secara kolaboratif Abdul Wahid dan Atun Wardatun melakukan penelitian tentang otoritas kerabat perempuan (ibu, nenek, bibi, kakak perempuan serta *mak comblang*) di dalam menyetujui atau tidak calon pasangan dari anggota keluarga dan kerabatnya. Penelitian ini kemudian diterbitkan pada *Global Journal al Thaqafah* pada tahun 2020 dengan judul: "Listening to Everyone's Voice: The Contested Rights of Muslim Marriage Practices in Indonesia".

Demikianlah, melalui serangkaian penelitian itu sebagai *insider*, kami mendapati Bima sebagai sebuah kawasan kebudayaan (*culture area*) yang unik. Posisi geografis dan historisnya memungkinkan Bima sebagai 'melting pot society' – tempat bertemunya berbagai tradisi, terutama tradisi-tradisi Nusantara, tetapi juga tradisi India, Arab, dan Cina. Namun, dalam pergulatan yang panjang dalam proses pembentukan identitas kebudayaan di Indonesia, Bima – bersama Lombok –

serta-merta menjadi batas budaya (*cultural border*) antara Dunia Hindu (Bali) di sebelah barat dengan Dunia Kristen-Katolik di pulau-pulau timur.

Tradisi-tradisi dari berbagai aras datang dan pergi untuk berbagi ruang hidup dalam masyarakat, menjadikan lansekap budaya Bima sebagai masyarakat terbuka dan kosmopolit. Narasi-narasi tentang migrasi penduduk menggambarkan bagaimana orang luar terinstalasi sebagai "orang dalam" sebagaimana tergambar dalam penelitian Kadri dan Wahid (2021). Cerita mengenai kedatangan Sang Bima, aristokrat dari tanah Jawa, untuk membangun kerajaan dengan corak baru yang berbeda dengan corak kekuasaan lokal sebelumya, merupakan preseden keterbukaan orang Bima terhadap budaya luar.

Perjumpaan kebudayaan itu, selain menghasilkan pendewasaan, terdapat juga potensi konflik. Yang dapat diamati oleh Hitchcock (1996) konflik bisa terjadi berdasarkan perbedaan etnik (*ethnicity*), agama (*religiosity*), dan geografis (*locality*). Konflik juga pernah berlangsung dalam ranah internal agama sebagaimana temuan Prager (2010) berupa ketegangan antara kaum puritan dalam agama Islam dan kaum adat (penganut tradisi lama). Kaum puritan yang mengambil ajaran-ajaran keislaman baru dari tanah Hijaz-Arab (efek berhaji) melakukan pembaharuan keagamaan dari unsur-unsur tradisi yang dianggap sebagai sarang kemusyrikan, bid'ah, dan khurafat. Konflik kerap terjadi antara kelompok keagamaan ini, dan bermuara pada hegemoni dakwah kaum puritan, kecuali tersisa beberapa wilayah terpencil yang masih memendam tradisi dengan cara mereka sendiri. Hegemoni cara berpikir puritanisme inilah yang membuat Islam di Bima tampak lebih ortodoks (Peacock 1979) atau terlihat fanatik (Muller 1997). Akan tetapi, konteks kebudayaan seperti ini mewadahi muncul

dan berkembangnya otoritas-otoritas yang beragam di dalam lanskap keberagamaan orang Bima. Hal ini menegaskan tidak ada otoritas teguh yang dimiliki oleh sekelompok orang saja, persis pandangan Foucault bahwa kekuasaan (*power*) yang melahirkan otoritas bukan sebagai kepemilikan melainkan sebuah strategi yang tersirkulasi ke segala arah (Aur 2005). Di sinilah konsep heterarki menarik dan relevan untuk menjadi perspektif dan alat analisis.

Relasi keluarga masyarakat Bima juga tergambar secara dinamis melalui konsep *matrifocality* di mana perempuan menjadi pusat pengambilan keputusan dan memiliki pengaruh yang signifikan baik dalam kehidupan rumah tangga maupun sosial budaya. Berbeda dengan konsep *matrifocality* yang ditemukan oleh Geertz (1961) dalam keluarga Jawa yang cenderung meletakkan pasangan mereka pada posisi peripherial, masyarakat Bima meletakkan mereka pada posisi yang paralel dan komplementer. Penggunaan istilah "angi" dalam frase "ne'e angi", "ca'u angi", dan "sodi angi" dalam proses inisiasi pernikahan menunjukkan kesalingan itu nilai sentral. "Angi" bermakna saling, resiprokal (Wardatun 2017).

Inilah yang mengantarkan pada penjelasan lebih lanjut dari thesis Errington (1990) tentang *centrist archipelago* pada wilayah barat Indonesia termasuk Sulawesi vs *exchange archipelago* pada wilayah timur Indonesia termasuk Nusatenggara.

Kategori yang pertama dicirikan oleh sistem kekuasaan hegemoni yang diperankan oleh satu tokoh sedangkan yang kedua menekankan pada diarkis (sistem kekuasaan dua kaki). Sistem kekuasaan ini menurut dia merupakan akibat dari cara pandang masing-masing budaya melihat relasi perempuan dan laki-laki di mana *centrist archipelago* menekankan kepusatan

(*centrality*) dan hegemoni, sedangkan *exchange archipelago* menekankan dualisme dan *complementarity*.

Atun Wardatun (2017) melihat pembagian ini sangat longgar. Kritik yang sama dilakukan oleh sarjana lain, misalnya Acciaaoli (2009), yang mengklaim bahwa kategori itu terlalu dipaksakan (*overdrawn*). Ia membuktikan bahwa Bima memiliki aspek *exchange* pada sistem kekuasaan yang memang diperankan secara paralel dan komplementer oleh Sultan dan Raja Bicara, tetapi dalam relasi laki-laki dan perempuan tidak dilambangkan dengan dualisme yang menimbulkan konsep pembayaran perkawinan ke dalam kategori *wifegiver* dan *wifetaker* sebagaimana pada budaya di Nusa Tenggara Timur. Sebaliknya ditemukan kesamaan dengan yang terjadi pada masyarakat Wana di Sulawesi Tengah yang melihat pembayaran perkawinan seperti *joint investment* karena laki-laki dan perempuan bisa sama-sama berkontribusi (Atkinson & Errington 1990), padahal oleh Errington Wana dikategorikan sebagai *Centrist Archipelago.*

Namun teori ini memberikan penjelasan bahwa otoritas dan kekuasaan di dalam sistem politik atau pengaturan kehidupan sosial berhubungan erat di dalam relasi perempuan dan laki-laki dalam keluarga. Hanya saja perlu dicatat bahwa aspek *centrality* sekaligus *complementarity* ada di dalam relasi gender masyarakat Bima, yang artinya ciri dari *centrist* dan *exchange archipelago* menyatu di dalam *world view* masyarakat Bima. Hal ini kemudian memberikan kemungkinan bagi terciptanya distribusi kekuasaan dan kolektif agensi di dalam praktik keberagamaan maupun relasi gender pada masyarakat Muslim Bima hingga kini.

Pada kasus *Londo Iha* misalnya perempuan memainkan agensinya untuk resisten terhadap wali (ayah, kakek, dan kerabat laki-laki) yang seringkali juga pada praktiknya di

dukung oleh kerabat perempuan untuk mengihindari perjodohan paksa. Demikian pula, tradisi *Ampa Co'I Ndai* di mana perempuan diberikan jalan oleh budaya untuk berkontribusi secara tersembunyi bagi pembayaran *co'i* (mahar) tanpa disebutkan dalam aqad *ijab-qabul* sebagai sebuah *equalizing mechanism* (mekanisme peng-*kafaah*-an) kedua individu yang menikah (Gamst 1977).

Agensi perempuan, dan *matrifocality* tersebut lebih tampak lagi dalam soal hak ijbar yang dimainkan oleh perempuan dalam pengambilan keputusan keluarga dalam urusan pernikahan. Temuan Wahid & Wardatun (2020) membuktikan adanya otoritas yang terbagi antara ayah dan ibu dalam menentukan dan memilih pasangan bagi sang anak (ayah penentu, ibu memutus; atau ayah memilih, ibu menyetujui) atau sebaliknya. Selain itu, negosiasi dan akomodasi kepentingan, serta solidaritas selalu menggumpal melalui jalur perempuan.

Gambaran di atas menunjukkan cairnya relasi di dalam keluarga di mana power dan otoritas didistribusikan pada pihak-pihak yang dianggap subordinate dalam struktur sosial dengan cara pandang hierarkis. Dalam titik ini, hierarki yang tunggal dan satu arah serta mapan menjadi problematis. Di sinilah relevansinya konsep heterarki ditawarkan dalam tulisan ini untuk melihat aspek emansipatoris dalam relasi keluarga maupun struktur sosial yang lebih luas.

Untuk mencari benang merah dan memahami keterhubungan karakteristik masyarakat Muslim Bima dengan masyarakat Muslim di kawasan lain Indonesia, maka pada 2016 kami berdua secara kolaboratif melakukan perjalanan ilmiah, di bawah payung proyek penelitian yang didanai Allison Sudradjat Award. Kami memilih empat kota di empat provinsi, yakni kota dan kabupaten Pariaman (Sumatera Barat), Banjarmasin-Martapura (Kalimantan Selatan), Kendari (Sulawesi Tenggara),

dan Ruteng-Reo (Nusa Tenggara Timur). Atun Wardatun secara khusus juga meneliti tentang legitimasi berlapis yang diperankan oleh trialektika hukum Islam, hukum adat, dan hukum positif pada pembayaran perkawinan masyarakat Muslim Sasak. Hasilnya berupa artikel berjudul "Legitimasi Berlapis dan Negosiasi Dinamis pada pembayaran Perkawinan: Perspektif Pluralisme Hukum", diterbitkan di *Jurnal Ahkam* Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2017.

Dari perjalanan itu kami menemukan dinamika aspek sosial-budaya, dan ekspresi keagamaan yang terejawantah dalam tradisi dan praktik sosial-budaya. Temuan-temuan itu mengungkap banyak hal yang melengkapi gambaran kompleksitas, keunikan, kesejarahan, dan keberagamaan masyarakat Muslim Indonesia khususnya di Indonesia Timur. Untuk sebagian, perjalanan itu mengkonfirmasi fraktalitas dalam masyarakat Muslim Indonesia, bahwa di antara mereka terdapat karakter kemiripan simetris antara satu dengan lainnya.

HETERARKI SEBAGAI KONSEP DAN PERSPEKTIF

Untuk lebih menjelaskan konsep heterarki maka beberapa istilah yang menjadi medan semantik atasnya perlu dijelaskan. **Kekuasaan** (*power*) adalah kemampuan untuk mencapai tujuan yang diinginkan yang bersifat *coercive*, tanpa persetujuan *object* yang terkena dampak. **Otoritas** adalah kapasitas individu untuk mempengaruhi peristiwa sebagai hasil dari pengetahuan, prestise, atau posisi yang diakui secara luas. Keduanya dalam batas tertentu berbeda namun sama-sama tidak dapat bertahan lama tanpa adanya legitimasi. **Legitimasi** sendiri menyiratkan pengakuan yang diberikan oleh tradisi, hukum, atau kesepakatan. Dengan adanya legitimasi, maka seseorang bisa melakukan **kontrol**, yaitu

mengintegrasikan dan mengkoordinasikan kekuasaan, otoritas, dan legitimasi untuk mempercepat atau mencegah hasil tertentu atau untuk mengatur akses ke sumber daya tertentu (Crumley 2007:4).

Heterarki bukan konsep baru. Konsep ini telah digunakan di berbagai bidang. Hanya saja signifikansi dari konsep ini memfosil sehingga tidak banyak disadari sebagai sebuah perspektif yang umum dipakai. Istilah ini pertamakali digunakan dalam konteks modern oleh McCulloch pada tahun 1945 (Cumming 2016: 3) berkenaan dengan struktur kognitif pada otak manusia yang selama ini dianggap hierarkis. Dia membuktikan sebaliknya bahwa struktur kognitif manusia memang disusun berurutan tetapi tidak dalam susunan yang hierarkis.

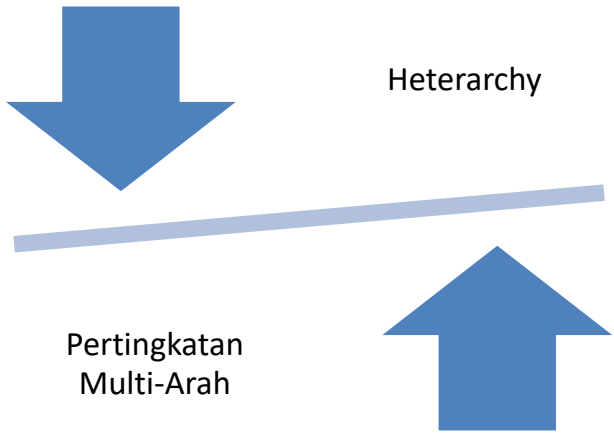
Pada perkembangan selanjutnya konsep ini diaplikasikan pada studi arkeologi pertama kali oleh Carole Crumley pada 1979 yang kemudian mendapatkan atensi serius dari American Anthropological Association melalui simposium yang khusus membahas ini pada bulan November 1993. Bertujuan untuk menginisasi dialog terkait keterbatasan teori sosial menjelaskan kompleksitas kehidupan, simposium ini mengungkap bahwa konsep heterarki sebenarnya sudah diimplementasikan pada peradaban awal manusia (*early societies*) dan mengusulkan agar heterarki menjadi perspektif alternatif yang tepat bagi kehidupan modern (*complex societies*).

Secara definisi, heterarki adalah hubungan antarelemen yang tidak diurutkan (diranking), atau ketika elemen-elemen tersebut memiliki potensi untuk dirangking dalam berbagai cara. Misalnya kekuasaan tidak bisa dirangking tetapi bisa diimbangkan (*counterpoised*) (Crumley 1987:158; Crumley 2007). Karena tidak berurutan, maka kekuasaan bisa

bertebaran atau bergantian dari satu lokus kekuasaan ke lokus kekuasaan lain, dari satu otoritas dan legitimasi yang satu ke otoritas dan legitimasi yang lain.

Sebagai misal, seorang akademisi bisa saja memiliki reputasi internasional dan oleh karenanya "dikonstruksi" berada pada *top rank* dibanding dengan akademisi lain, tetapi bisa tidak atau sebaliknya jika dilihat dari pengaruhnya pada komunitas lokal. Akademisi lain bisa jadi menduduki rangking lebih atas, demikian seterusnya jika *angle* yang berbeda menjadi dasar dari sebuah perangkingan.

Konsep heterarki ini kiranya harus digali kembali menjadi perspektif dalam menjelaskan relasi kekuasaan dan otoritas terutama karena dua hal: *pertama*, basis kekuasaan individual maupun komunitas berubah sesuai dengan konteks yang dinamis; *kedua*, elemen-elemen kehidupan dalam masyarakat yang kompleks berinteraksi sedemikian rupa sehingga mengharuskan adanya perangkingan ulang secara terus-menurus dari sebuah struktur sosial (Crumley 1994: 3). Inilah pengandaian tentang sirkulasi atau distribusi kekuasaan itu.



Heterarki -pertingkatan multi-arah– memiliki pengaruh signifikan di dalam melihat relasi gender maupun otoritas keagamaan. Levy (1995) mengungkap bukti arkeologis yang menunjukkan adanya ambiguitas pada Zaman Perunggu akan adanya strata sosial dan ekonomi, namun pada aktivitas ritual ada kontrol berbasis gender terhadap perbedaan itu. Sedangkan Wailes (1995) menunjukkan adanya hierarki yang beragam di dalam relasi agama dan sekularisme yang ia istilahkan dengan heterarki.

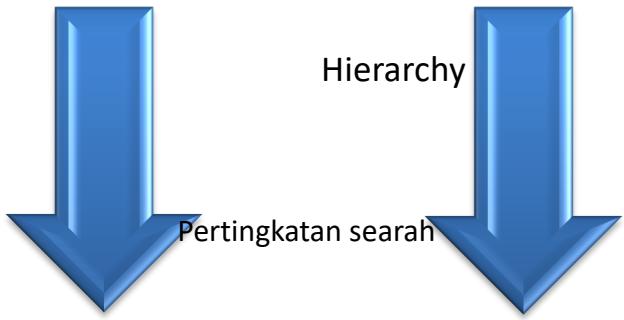
Istilah ini belum banyak dipakai di dalam studi relasi gender dan agensi perempuan di Indonesia, demikian juga pada studi terkait otoritas keagamaan pada masyarakat Muslim. Adeney-Risakota (2016) sedikit menyinggung konsep ini ketika mendiskusikan *the imaginary power* yang dimiliki perempuan Indonesia di dunia publik. Ia menjelaskan mengapa banyak perempuan Indonesia yang kelihatan sangat powerful di dunia politik tetapi masih banyak di antara mereka yang menerima suami sebagai pemimpin rumah tangga. Baginya, ini adalah bukti bahwa patriarki bukan satu-satunya sistem relasi gender yang berlaku secara nyata di Indonesia, karena memang struktur masyarakat Indonesia pada dasarnya heterarkis. Kekosongan literatur terkait konsep inilah kiranya mendorong kami untuk mencoba mengkontekstualisasikannya dalam kedua bidang ilmu Antropologi Agama dan Hukum Keluarga Islam, juga kajian lainnya yang sejenis.

Hierarki-Diarki-Heterarki

Hierarki secara definisi mulanya muncul pada konteks otoritas keagamaan yang berkonotasi pada manusia sebagai pusat otoritas, kekuasaan dan dominasi yang kuat (Wu 2013: 285). Menurut Simon (1973) ia adalah sebuah sistem yang terdiri dari interelasi subsistem yang tersusun dalam lapisan-

lapisan yang memiliki relasi asimetris. Walaupun teori tentang hierarki dan penggunaan kata ini sangat umum, banyak ahli yang melihat bahwa "it is the content of the hierarchies that is the reality, not the organization framework we call 'hierarchy' that is real (Wilby 1994: 657). Jika pernyataan ini dibawa ke konteks struktur sosial, maka dapat bermakna pertingkatan anggota masyarakat atau stratifikasi sosial memang nyata, tetapi sebagai sebuah kerangka kerja mapan dan mengatur pertingkatan itu sebenarnya tidak ada.

Menurut Kradin (2011) unsur utama dari hierarki adalah kekuatan vertikal dan sentralisasi. Pada sistem ini ditemukan pemusatan kekayaan elit dan jaringan ketergantungan antara klien dan patron, dan kultus kepala suku dan leluhurnya. Dalam sistem hierarki ada jaringan ketergantungan. Sedangkan pada heterarki ditemukan kerjasama yang ditandai dengan distribusi kekayaan dan kekuasaan, upaya ekonomi masyarakat untuk pencapaian tujuan bersama, dan kultus agama dan ritus. Dalam tulisan ini, hierarki dimaknai dengan pertingkatan searah.



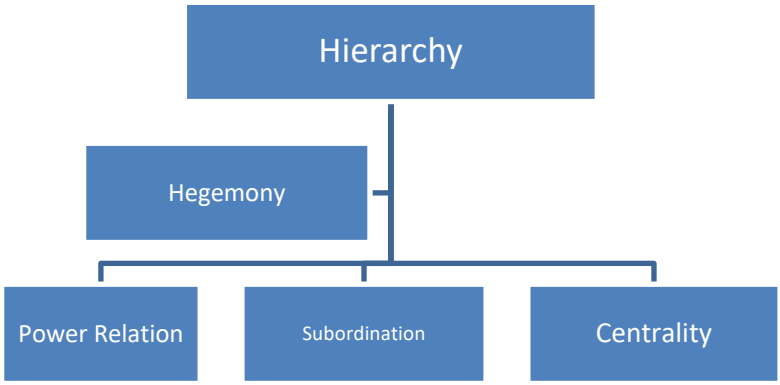
Hanya saja penting digarisbawahi bahwa heterarki tidak mesti lebih egaliter dibandingkan dengan sistem hierarki, dan keduanya buka antitesa, hanya saja heterarki memfasilitasi

berlangsungnya peringkatan yang dinamis, "flexible and shifting rangking" (Onsuwan 2003: 9), sehingga superioritas dan inferioritas bisa tertukar dalam relasi tergantung konteks (Crumley 1995).

Hubungan hierarki-heterarki dapat diperjelas paling tidak untuk tiga hal:

1. Mengenal fleksibilitas ruang dan waktu. Bahwa hierarki bisa diurut secara beragam tergantung konteks keduanya.
2. Mengakui adanya peralihan kuasa (*power shifts*) dan dan peralihan tersebut ditentukan oleh kondisi tertentu dan menentukan konfigurasi dan formasi sosial tertentu.
3. Pendekatan alternatif yang terbarukan di dalam melihat isu agensi, konflik dan resistensi, serta kerjasama dan akomodasi sosial.

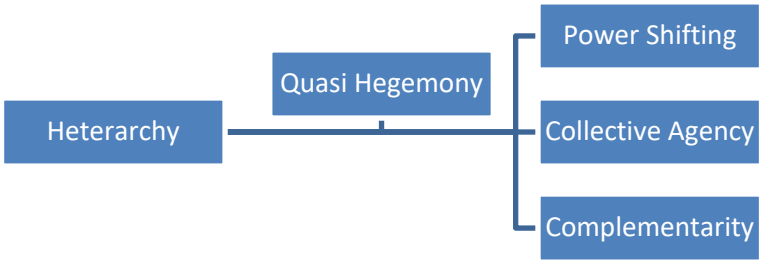
Sebagai visualisasi kedua konsep tersebut dapat terlihat pada bagan di bawah ini:



Pada hierarki cenderung ada hegemoni, lebih terbuka pada penguasaan atas pihak lain. Hal ini disebabkan sistem hierarki memapankan relasi kuasa pada pihak yang dianggap memiliki privilese dan status quo sehingga pihak lain menjadi tersubordinasi. Pertingkatan tunggal ini lalu menghasilkan

pemusatan kekuasaan dan otoritas (*centrality*) yang sulit dinegosiasi. Dalam lapangan kebudayaan sering berbentuk ortodoksi, egosentrisme, dan konservatisme.

Pada sistem heterarki terdapat peluang terjadinya apa yang disebut quasi hegemoni dalam tulisan ini, yakni semacam modifikasi dan konsolidasi sistem kekuasaan tetapi bersifat sementara untuk kepentingan resistensi. Hegemoni seolah-olah ini tetap mengakui adanya pertingkatan di dalam struktur sosial di mana pihak tertentu memiliki kuasa dan otoritas, tetapi kuasa dan otiritas ini dapat dipertukarkan karena sebenarnya tiap manusia dalam identitas mereka yang beragam memiliki agensi secara bersama-sama. Cara mereka mengoperasikan agensinya ini dilakukan melalui sistem saling mengakomodasi dan bekerja sama.



Pengakuan adanya pertingkatan beragam dari heterarki memungkinkan seseorang yang berada pada kelas lebih rendah bisa menduduki kelas lebih tinggi, jika pertingkatan itu menggunakan *angle* atau dasar yang berbeda. Sekali lagi, heterarki tidak menafikan adanya hierarki, tetapi mengakui bahwa tidak ada pemapanan hierarki dan status quo pada pertingkatan manusia dalam relasi sosialnya. Heterarki oleh karenanya bermakna *hetero-hierarchies* (pertingkatan jamak dan multi arah) yang merupakan lawan dari *mono-hierarchies* (pertingkatan tunggal).

Salah satu varian dari *hetero-hirarchies* itu sendiri terlihat pada sistem kekuasaan diarki yang menjadi ciri khas masyarakat Austronesia termasuk wilayah Indonesia Timur. Diarki secara bahasa adalah pemerintah yang kekuasaannya terbagi ke dalam dua otoritas. Sistem kekuasaan di Bima diistilahkan dengan diarki karena ada dua kekuasaan yang memegang peranan yaitu Sultan dan Raja Bicara.

Errington (1990: 44-46) menjelaskan bahwa walaupun sistem kekuasaan diarki ini diperankan oleh laki-laki tetapi kedua *power* ini sebenarnya melambangkan kekuatan feminin pada Sultan di mana perannya lebih substantif dan di dalam arena istana dan kekuatan maskulin yang diperankan oleh raja bicara sebagai yang mengurus isu publik dan juru komunikasi ke luar. Sedangkan Adlin (2021) melihat bahwa cairnya hubungan organisasi dan ideologi modernis-purifikasi ala Muhammadiyyah dan tradisionalis-sinkretik ala NU sampai sekarang di Bima tidak terlepas dari peran dua tokoh strategis ini di mana NU identik dengan Sultan dan Muhammadiyah dalam sejarahnya didirikan oleh Raja Bicara. Sementara itu Sutherland (2021) mendefinisikan sistem kekuasaan ganda ini sebagai heterarki yang merupakan ciri yang melekat dengan kekuasaan di Indonesia timur di mana dinamika kekuasaan dan kedaulatan Raja fleksibel dan tumpang tindih.

Heterarki: *Counter Reality*

Dengan memahami –dan memahamkan– heterarki sedemikian rupa ini, akan berimplikasi pada munculnya kesadaran terhadap realitas. Kesadaran pada gilirannya memfasilitasi penyangkalan terhadap realitas, khususnya realitas yang direkayasa (*constructed reality*) untuk kepentingan hegemoni. Terpampang kenyataan lain (*counter*

reality) yang banyak dalam unit-unit sosial budaya, yang bukan lain adalah realitas itu sendiri.

Dengan memandang realitas secara heterarkis, mobilitas dan perubahan sosial secara rasional dan natural bisa berjalan, jika pun tanpa sebuah strategic *group*. Karena pada dasarnya kelompok strategik akan mengental dengan sendirinya melalui konsolidasi kesadaran dan visi mengenai unit-unit keberbagaian sosial. Agaknya kelompok inilah yang dibayangkan oleh Bourdieu sebagai intelektual kolektif (Mutahir 2011). Mereka adalah para pemangku otoritas yang mampu memahami kepentingan-kepentingan yang berlainan dan mau memperjuangkannya (agensi).

Dalam lansekap sosial-budaya yang heterarkis, karena itu, tidak ada kelompok yang selamanya terdiskriminasi. Semua memiliki kuasa, paling tidak potensi kuasa, yang bisa bertukar secara damai. Jika dalam peralihahan, pergeseran atau transformasi kekuasaan terjadi konflik, maka itu hasil egosentrisme dan konservatisme dari kelompok yang berkuasa (*the ruling class*). Hanya pada situasi ini sebuah *strategic group* dibutuhkan. Namun, perjuangan kepentingan itu tetap secara damai tanpa harus meniadakan sama sekali kelas konservatif.

Kelompok strategi –dengan kapasitas yang mereka genggam– sebetulnya adalah juga pemegang hierarki di dalam kelompok (*in-group hierarchy*), dus mereka memiliki hegemoni, yaitu kekuatan yang dibutuhkan untuk mempengaruhi konsolidasi internal. Namun, hegemoni disini berkonotasi kepemimpinan moral dan intelektual – itu hanyalah modal saja untuk melakukan transformasi sosial bagi pemerataan kekuasaan dan kesempatan. Marilah ini kita namai quasi hegemoni. Yaitu penerapan otoritas yang tidak berujung kepada penindasan atau peminggiran, tetapi kepada negosiasi dan damai. Tentu saja di dalam proses itu ada etos atau moral

yang berperan sebagai penyeimbang atau pengendali. Dalam gagasan Habermasian hal ini dapat diandaikan sebagai rasio komunikasi di ruang publik yang dapat dimaknai semua orang (Sunarko 2014: 220). Dalam praktik budaya Dou Mbawa di Bima terdapat moralitas *Mori Sama* (hidup bersama) sebagai komitmen bersama semua warga dan ada ritual yang memfasilitasi komunikasi antarwarga (Wahid 2016, 2019, 2022a, 2022b).

Kuntowijoyo (1998: 182) menandaskan bahwa kecenderungan egosentrisme dan konservatisme akan selalu ada, dan pada masyarakat Muslim selalu menempatkan diri berhadapan dengan kecenderungan itu. Di dalam lapisan sosial masyarakat Muslim terdapat unsur intelektual yang memiliki mandat sebagai penafsir dan pemroduksi pengetahuan yang didistribusikan secara merata kepada masyarakat agar menjadi alat analisis bagi praksis pembebasan. Agaknya yang dimaksud oleh Kuntowijoyo adalah semangat profetis dari ayat al-Qur'an: *Kuntum khaira ummatin ukhrijat linnasi ta'muruuna bil ma'ruf wa tanhauna anil munkari* (Q.S Ali Imran: 110).

Dari sinilah unit kekuatan sosial tumbuh. Dalam masyarakat Bima unit-unit ini bisa ditemukan pada kelompok-kelompok kultural di kalangan anak-anak muda dan perempuan. Kelompok kaum muda di Bima memiliki kecenderungan membentuk komunitas episteme yang bersifat kolektif melalui aktivitas diskusi, seni, dan spiritual. Mereka membentuk apa yang disebut "peer group-based intellectualism" (Wahid & Wardatun 2022). Potensi kekuatan dari kalangan perempuan dapat dilihat dari praksis pemberdayaan di kalangan LaRimpu (Sekolah Rintisan Perempuan untuk perubahan) yang sudah mulai memperlihatkan diri sebagai kekuatan sosial, strategic group, terutama dalam mengontrol konflik (Wahid, Wardatun,

Marfuatun 2021; Wardatun & Wahid 2021). Di kalangan mereka terdapat kesadaran itu melalui penggumpalan jargon *Manggawo-Mahawo-Marimpa* yang bermakna 'meneduhkan, mendinginkan, dan menginspirasi.

QUASI HEGEMONI & KOLEKTIF AGENSI ALA BIMA

Cetusan-cetusan dari *stranger ethnografer* tentang Masyarakat Muslim Bima sebagaimana disuguhkan pada bagian terdahulu, sebagian terasa begitu banal dan dangkal dalam meng-*croping* 'wajah dan rona' masyarakat Bima. Padahal di baliknya ada 'hati dan jantung' sosial yang tidak sepenuhnya dapat mereka selami. 'Inner beauty' dan 'kekuatan' sosial itu *nyelempit* (*embodied*) begitu rupa dalam lapisan-lapisan kebudayaan, berkelindan dalam spiritualitas dan '*hidden transcript*' yang berserakan pada ragam praktik sosial-budaya: ritual, peribadatan, dan festival.

Tentu saja di balik ortodoksi, fanatisme, dualitas, dan keragaman, ada kreatifitas (heterodoksi), ada relasi-relasi yang dinamis, termasuk relasi kuasa, permainan kekuasaan, hegemoni, dominasi, resistensi dan adaptasi, juga konflik sekaligus mekanisme penyelesaiannya. Dalam bahasa *cultural studies*: ada wacana (*discourses*) dan ada praktik (*practices*) yang mewakili jagad makna (representasi).

Gerak dari wacana ke praktik, dan selanjutnya menghasilkan transformasi, berlangsung karena ada individu atau komunitas yang berperan sebagai otoritas, agen, serta aktor atau aparatus. Otoritas adalah pihak yang telah menghimpun dan memiliki modal sosio-kultural dan mengkonversinya menjadi kharisma dan kuasa. Agen adalah mereka yang memiliki agensi, yakni kapasitas bertindak, atas nama diri sendiri dan terutama kelompok.

Baik otoritas maupun agen memiliki basis-basis pengetahuan yang mapan yang membuat mereka dapat menciptakan ruang-ruang alternatif bagi mungkin adanya pelebaran wilayah distribusi kekuasaan. Mereka mengkonstruksi apa yang Foucault sebut **heterotopias**, "wilayah lain" (*other spaces*), awalnya semacam ruang privelese bagi individu-individu dalam ritual (Horrock & Jevtic 1997: 84). Heterotopias yang menjadi bentangan atau media tumbuh bagi diskursus (*surfaces of emergence*) – bukanlah domain politik, tetapi area sosial-budaya seperti keluarga dan komunitas keagamaan. Secara alamiah, dalam bentangan heterodopias ini, terbentuk institusi pengetahuan, norma dan hukum, serta keahlian tertentu (*linuwih*) – inilah yang nanti diandaikan sebagai heterarki yang kami bahas di sini.

"Wilayah lain" dalam masyarakat Muslim Bima berserakan di berbagai praktik, seperti dalam ritual keagamaan Raju (Wahid 2016) dan Doa Kasaro (Wahid 2019) serta dalam tradisi khataman al-Qur'an (Wahid & Syukri 2022), praktik mahar *Ampa Coi Ndai* (Wardatun 2016) dan perwalian dalam pernikahan (Wahid & Wardatun 2020), juga dalam ranah keluarga (Wardatun & Wahid 2019). Praktik-praktik tersebut menyediakan data untuk memvalidasi konsep heterarki yang melihat bahwa hegemoni, jika ada, tidak pernah berlangsung secara penuh, karena pertingkatan terhadap otoritas dan agen cair, jamak, dan multi-arah.

Quasi hegemoni ala Dou Mbawa

Dou Mbawa di Bima, hidup di pegunungan Donggo Pulau Sumbawa, adalah anak-anak peradaban yang dinamis. Mereka hidup dalam alam dan masyarakat yang penuh pergumulan, yang membentuk suatu watak kebudayaan tertentu. Mereka memberi warna bagi konfigurasi masyarakat Muslim Indonesia.

Daya hidup, visi sosial, harmoni, dan konflik bergulat secara intens dalam moralitas-spiritualitas yang dibangun dan dianut secara komunal. Silang senkarut antar-otoritas dan agen dikelola dalam suatu bingkai transformasi tradisi sosial-budaya. Kepentingan mereka adalah menegakkan eksistensi di tengah dominasi budaya dominan. Mereka merawat dan menegaskan identitas yang telah diperjuangkan serta mempertukarkan makna yang diyakini sebagai legasi keluhuran.

Konteks pergulatan kultural Dou Mbawa adalah responnya terhadap masyarakat luar, dalam hal ini terutama Dou Mbojo (masyarakat utama Bima). Pergulatan masyarakat kecil dan rentan itu kerapkali berlangsung secara sporadik, tetapi dapat sambung-menyambung menjadi satu sebagai petanda konflik kebudayaan. Kegamangan, juga kreativitas, dalam merespon serbuan budaya dari luar, mendorong sebuah komunitas terlibat ke kancah pertarungan kultural yang membuatnya kadang terpental dan kadang menang dengan caranya sendiri.

Praktik budaya adalah akumulasi pengetahuan dan representasi struktur dan relasi sosial, menjadi wadah bagi identitas-identitas berinteraksi secara antagonistis dan protagonistis, berkontradiksi sekaligus akur. Praktik budaya Raju sebagai refleksi struktur sosial-budaya, mengandung kritik terhadap relasi kuasa yang diterapkan oleh kaum dominan terhadap kaum subordinat. Praktik budaya itu bahkan membongkar hegemoni dan praktik dominasi itu. Di dalamnya ada praktik komunikasi, yakni *Paresa Rawi Rasa* yang dapat dibaca sebagai sebuah wacana, dan tuturan keagamaan (*religious speech*) berupa *Doa Kasaro* yang secara hermeneutis berkoherensi dengan kehidupan sosial-politik Dou Mbawa (Wahid 2019). Berbagai praktik dan teks yang terpampang

dalam jagat budaya Dou Mbawa menunjukkan adanya dimensi komunikasi yang dioperasikan dalam ruang publik sebagai wahana perekat kebersamaan dan penyelesaian konflik, serta "speak out" dalam menanggapi hegemoni dari luar.

Hegemoni agama semitis kepada agama lokal, juga hegemoni kultur pusat terhadap kultur pinggiran, berlangsung dalam ranah-ranah budaya, di mana otoritas kultural memainkan peran sentralnya dalam produksi pengetahuan dan identitas. Respon terhadap hegemoni oleh Dou Mbawa dilakukan melalui ranah di mana hegemoni itu sendiri berlangsung. Ranah itu adalah institusi-institusi keagamaan seperti ke-Ncuhi-an, Uma Ncuhi, masjid atau gereja, dan lembaga-lembaga pendidikan.

Respon penolakan terhadap hegemoni dilakukan secara simbolik sebagaimana terbaca dalam fenomena pembiaran 'uma ncuhi' lain kiriman pemerintah Bima, praktik penguburan di satu tempat mayat Muslim-Kristiani-Parafu, pengabaian terhadap pemilahan spasial melalui *Fu'u Wou-Fuu Mengi*. Karena hegemoni bersifat kultural, maka respon kontranya (kontra-hegemoni) pun kultural dan simbolis, dengan cara akomodasi dan transformasi. Maka transformasi praktik budaya Raju mencerminkan operasi hegemoni pada wilayah pengetahuan dan otoritas moral, menghasilkan penerimaan dan kontra hegemoni, serta varian quasi hegemoni (Wahid 2016).

'Quasi hegemoni' adalah konsep yang diturunkan dari teori hegemoni yang dikembangkan oleh Gramsci (1971) digunakan dalam melihat situasi dan posisi politis dalam arena budaya. Dalam konteks masyarakat Mbawa, konsep quasi hegemoni ini menggambarkan relasi kuasa antara Dou Mbawa dengan struktur hegemonik dari luar yang tertanam dalam alam pikiran dan menguasai pola tindakan Dou Mbawa. Dalam

quasi hegemoni masyarakat Mbawa membentuk struktur dan relasi internal yang hierarkis, berpusat pada diri seorang Ncuhi, tetapi itu dimaksudkan sebagai alat konsolidasi kekuatan belaka agar masyarakat terlihat tegak, tidak rapuh, dan disegani oleh masyarakat luar.

Quasi hegemoni, atau hegemoni seolah-olah, berbeda dengan hegemoni. Jika hegemoni dalam pandangan Gramsci adalah proses menciptakan, merawat, dan mereproduksi seperangkat makna, ideologi, dan praktik yang otoritatif dalam rangka pengaturan dan prakondisi bagi kekuasaan (Wahid 2016), maka quasi hegemoni berperan sebagai kontra-mekanisme untuk 'melawan' hasil nyata dari hegemoni, yakni subordinasi. Mekanisme quasi hegemoni itu beroperasi dalam arena budaya. Sebagai contoh, dalam masyarakat Mbawa ada Ncuhi sebagai otoritas adat: dari luar terlihat punya kuasa seperti kepala suku dari sebuah klan, tetapi semata-mata itu hanya simbolik dalam ritual, tidak pada kehidupan nyata yang benar-benar menguasai hajat hidup masyarakatnya. Dalam prosesi ritual terlihat berlangsung demokrasi sebagaimana dalam masyarakat sekuler, dengan distribusi kekuasaan di antara otoritas adat, tetapi itu sebenarnya representasi dari ideologi persatuan *Mori Sama* untuk kedaulatan komunal. Tampak juga seperti simulasi kekuasaan di mana ritual Raju menjadi proses pengentalannya, tetapi setelah itu hubungan kuasa menjadi lebih cair dalam realitas internal, menjadi *simulacrum*, semu.

Quasi hegemoni yang membentuk semacam *simulacrum* ini juga dapat ditemukan pada praktik sosial, seperti pacuan kuda, di dan saat mana para pendukung budaya itu "seperti punya kuasa" dalam mengkonstruksi realitas, paling tidak realitas bagi kalangan mereka sendiri. Mereka yang 'kalah' dalam real politik bisa membentuk dunia alternatif di pacuan

kuda tempat mereka mensublimasi rasa kuasa. Di sana mereka menjadi terkenal, disorak-sorai, dan dielukan. Meski hanya temporal dan lokal, namun mereka bisa menjadi perbincangan yang berlarut bahkan setelah even itu selesai (Wahid 2011). Dari situ mereka membentuk diskursus, dus karenanya ada praksis konstruksi kekuasaan.

Dari Kerentanan ke Agensi

Sementara itu, dalam arena Hukum keluarga Islam masih banyak praktik yang menempatkan perempuan sebagai objek yang rentan. Hukum keluarga memang dalam pandangan para ahli sarat dengan isu ketidakadilan (Kerber&Dehart 2004). Fenomena talak di luar pengadilan, pernikahan tidak tercatat negara, pengabaian pemberian *mut'ah* dan nafkah *iddah* menempatkan perempuan menjadi pihak tidak beruntung. Positifisasi hukum keluarga Islam ke dalam Kompilasi Hukum Islam 1/1991 (Abdullah 1994) yang diperkuat oleh UU Perkawinan 1/1974 dan UU No 16/2019 tentang perubahan atas UU tersebut yang memproyeksikan penegakan hak-hak perempuan melalui hukum belum sepenuhnya terimplementasi. Upaya perbaikan hukum materiil tersebut juga ditopang dengan pelembagaan penegakan hukum keluarga dalam UU No. 50/2009 tentang perubahan kedua atas UU 7/1989 tentang Peradilan Agama (Arifin 1996). Selanjutnya khusus terkait dengan perempuan diperkuat lagi oleh Peraturan Mahkamah Agung 3/2017 tentang pedoman mengadili perkara perempuan berhadapan dengan hukum. Sayangnya normatifitas hukum belum mampu menjamin secara utuh hak-hak perempuan di dalam keluarga.

Pada tataran implementasi hukum keluarga, perempuan oleh karena berbagai macam *extra-legal factors* seperti agama, budaya, politik maupun ekonomi masih dipandang memiliki

kurang kapasitas agentif (kemampuan bertindak secara independen) di dalam memperoleh hak-hak mereka. Atas dasar inilah maka pengkajian terhadap tradisi terkait hukum keluarga yang bertujuan mengungkap agensi perempuan ini masih sangat perlu dilakukan secara terus menerus. Dengan menggunakan teori strukturasi (Giddens 1984) Wardatun (2018a, 2018b) mengungkap adanya agensi perempuan di dalam "practices" hukum keluarga termasuk upaya mereka menegosiasikan peran (*roles*) dan aturan (*rules*) agama dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Teori strukturasi dari Anthony Giddens (1984) mengungkap *duality of structure* yang melihat bahwa peran struktur dan agen (individu) di dalam menghasilkan tindakan adalah sama kuatnya. Menurut dia, peran struktur yang memang menjadi penyebab dari sebuah tindakan yang diambil seseorang direspons oleh kemampuan manusia untuk memahami peran tersebut, dan pemahaman manusia itu juga dipengaruhi oleh sosial, budaya, dan agama sebagai faktor pembentuk pengetahuan personal. Pandangan ini menyatukan deterministik ala Durkheimian dan subjectivitas agen ala Weberian dengan penyediaan ruang yang sama bagi peran struktur dan agensi di dalam pembentukan perilaku manusia (Stones 2007; Sztompka 1994). Konsep heterarchy menawarkan alat analisis yang bermanfaat untuk melihat dan mempertimbangkan arena yang berbeda yang mempengaruhi kemampun bertindak manusia, tidak menekankan pada aspek struktural atau pada aspek individual secara detrimental.

Melalui teori strukturasi, disadari bahwa agensi atau kapasitas bertindak bisa dimiliki oleh siapapun termasuk perempuan. Perempuan Bima memiliki agensi dan otoritas yang penuh yang disematkan oleh budaya baik di dalam menentukan calon pasangan, pelaksanaan berbagai ritual

pernikahan, bahkan berkontribusi secara sadar bagi pembayaran mahar yang secara normatif menjadi kewajiban laki-laki. Hanya saja perlu ditekankan bahwa bentuk agensi sangat ditentukan oleh konteks budaya. Jika agensi perempuan di dunia Barat lebih menekankan makna kedirian (*personhood*) yang individual dalam bentuk resistensi dan perlawanan, maka agensi perempuan Bima bersifat kolektif, komunal, dalam bentuk akomodasi dan solidaritas.

Solidaritas kolektif ini memungkinkan peran-peran perempuan di dalam pernikahan, atau pada lapangan lain yang lebih luas, dilakukan secara bersama baik dengan agen perempuan maupun laki-laki. Kekerabatan bilateral dan alam pikir masyarakat yang memandang bahwa lembaga pernikahan merupakan investasi bersama (*joint investment*) memungkinkan tumbuh dan berkembangnya kapasitas agentif yang diperankan secara kolektif.

Konsep *collective solidarity* ini merupakan turunan dari teori Solidaritas Emile Durkheim (1964) dalam bukunya *The Division of Labour in Society*. Solidaritas dalam pandangannya terbagi ke dalam kategori mekanik dan organik. Jika yang pertama menjelaskan pembagian kerja pada masyarakat yang lebih homogen tradisional di mana keterikatan mereka lebih karena kekerabatan dan kerja sama, maka yang kedua terjadi pada masyarakt yang lebih kompleks. Pembagian kerja pada masayarakat modern lebih terspeliasisasi yang kemudian menciptakan saling ketergantungan (*mutual dependence*) antara mereka. Dalam bahasanya Thijsenn (2012: 455-466) solidaritas mekanik dibangun atas kesamaan dan kohesi (*likeness and cohesion*) sedangkan solidaritas organik dibangun dari kesatuan di dalam keragaman (*unity in diversity*). Dalam cara pandang heterarki, solidaritas kolektif di sini merujuk pada model solidaritas organik di mana kompleksitas

kehidupan menghasilkan berbagai pertingkatan sosial, dan pertingkatan sosial itu semakin membuat masyarakat berada dalam relasi *interdependence* (Stark 2001).

HETERARKI MASYARAKAT MUSLIM INDONESIA

Dua segmen arena budaya yang telah diuraikan pada paruh akhir bagian kedua di atas adalah gambaran pergumulan masyarakat Muslim dalam ranah kebudayaan. Dua itu adalah "petite histoire" – darinya dapat kami refleksikan suatu konsep teoretik terkait dengan stratifikasi sosial dan distribusi kekuasaan di dalam masyarakat Muslim Indonesia.

Stratifikasi Sosial: Fakta yang Problematis?

Stratifikasi sosial sebagai bagian dari struktur sosial adalah fakta tidak terbantahkan. Stratifikasi ini selain menggambarkan keragaman juga menjelaskan betapa tidak terhindarkannya kehidupan dari pengelompokan identitas. Dalam konteks relasi dalam keluarga, sebagai unit sosial terkecil, stratifikasi tersebut terwujud di dalam relasi kuasa berdasarkan jenis kelamin, status ekonomi, pendidikan, sosial, maupun umur.

Hal ini terjadi karena stratifikasi tersebut dipandang dalam konsep yang bernama hierarki (pertingkatan tunggal) yang bersifat searah. Berdasarkan jenis kelamin misalnya, sudah umum diyakini bahwa laki-laki berada pada strata lebih tinggi dibanding perempuan (*patriarchy*), kaya lebih bermartabat dari miskin (feodalisme), berpendidikan tinggi lebih hebat dari berpendidikan rendah (*intellectual arrogance*), lebih tua lebih berkuasa daripada yang lebih muda (paternalism).

Dalam pergaulan kebudayaan terdapat logosentrisme yang melahirkan ego budaya dan konservatisme, ujungnya adalah serangan budaya (*cultural attact*), pelabelan, stigma, olok-olok (*mockery*) dan peminggiran. Mereka yang terkategori di dalam kelas sosial yang lebih tinggi atau penganut budaya adiluhung (*great tradition*) diberikan atau mendapatkan privilese, kekuasaan, dan otoritas yang seakan-akan tidak bisa ditawar dan dipertukarkan. Di sinilah hierarki melekat.

Dalam ilmu sosial, hierarki merujuk pada ketidaksetaraan sosial dan peringkatan moral masyarakat. Mereka, individu atau kelompok, yang berada pada puncak organisasi atau masyarakat (elite) dianggap (lebih) memiliki kemampuan (*credible*), sementara mereka yang di bawah sebaliknya (*discredible*), "underdog", bahkan seringkali dipatologisasi. Kelompok yang terakhir ini seringkali tidak memiliki "voice" sama sekali (Marshal 1998: 274).

Melihat masyarakat secara hierarkis menimbulkan masalah, karena cenderung bertentangan dengan teori lain mengenai kebudayaan kontemporer, misalnya, teori "power/knowledge"-nya Michel Foucault (1980). Dalam pandangan Foucault, pengetahuan (bermakna juga kekuatan dan kekuasaan) bersirkulasi ke segala arah. Ini menjelaskan fakta bahwa strata, keunggulan, kehebatan, dan kekuasaan dapat dipertukarkan. Agaknya dalam bahasa Qur'aniknya 'dipergilirkan' (*watilka al ayyamu nudawiluha bainannas*).

Lalu bagaimana menjelaskan adanya fakta bahwa relasi sosial selalu berisi kelas sosial tetapi kelas tersebut bukanlah kategori yang permanen dan rigid, melainkan temporal dan cair. Di sinilah konsep heterarki yang dihubungkan dengan fenomena quasi hegemoni dan kolektif agensi memiliki relevansi, bahkan implikasi metodologis dan praksis.

Heterarki, Distribusi Kuasa, dan Pergeseran Relasi

Kantong-kantong kelas sosial dalam masyarakat Muslim begitu plural dan beragam. Otoritas-otoritas sebagian ada yang merezim dan berstatus quo, sebagian lagi berubah, bahkan mengalami dekonstruksi (Wahid 2020b).

Dalam forum perayaan Maulid Nabi di sebuah kompleks, seorang bergelar profesor dan doktor terlihat duduk *nyelempit* di pojok masjid. Ketika seorang penceramah muda yang notabene tuan guru hadir, semua jamaah berebutan untuk menyalaminya mulai dari gerbang masjid sampai titik pusat mimbar. Dalam konteks yang berbeda, di forum ilmiah sebuah kampus, sang profesor dan doktor menjadi pusat. Dalam upacara adat seperti yang terjadi di Mbawa, Donggo Bima, yang menjadi episentrum sebuah ritual tidak dilihat dari ketokohan agama maupun latar belakang pendidikan tetapi kepada *ascribed status* yang ditempelkan oleh keturunan dan tradisi misalnya pada seorang *Ncuhi* (tokoh adat).

Seorang suami yang berprofesi sebagai ASN dan beristrikan seorang yang memilih menjadi ibu rumah tangga total, mengeluhkan betapa dia tidak memiliki kemerdekaan karena semua uang gajinya dipegang oleh istrinya. “Bahkan untuk membeli bensin pun saya tidak punya! Saya sering berhutang dulu kepada teman-teman kalau kemana-mana!” Suami yang satu lagi berpendidikan doktor dan beristirkan perempuan putri seorang lurah mencurahkan isi hatinya tentang tidak betahnya ia bersama istrinya jika sedang kumpul-kumpul keluarga, “keluarga istri saya terlalu high-class, yang mereka bincangkan adalah baju bermerek, ganti mobil, beli rumah dan investasi ini dan itu. Saya tidak nyaman berada di tengah-tengah mereka”

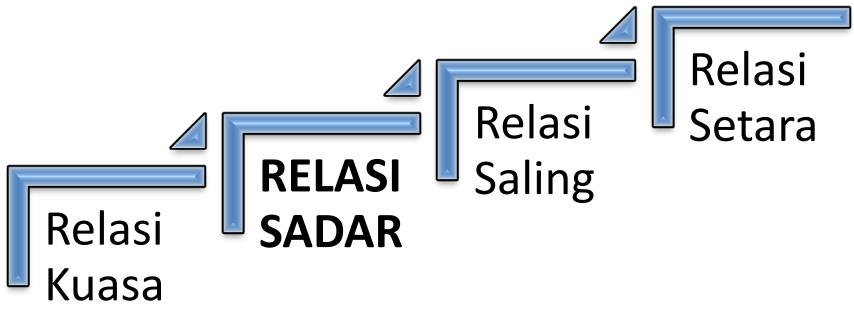
Sepasang orang tua mendatangi seorang psikolog. Mereka merasa sudah mengidap sakit mental menghadapi kedua anaknya yang masih usia SMP yang sering memberontak. Tidak patuh terhadap aturan keluarga. Bergaul dengan teman-teman yang memberikan pengaruh buruk terhadapnya. Tidak mau ikut pada acara-acara kumpul keluarga. Mereka merasa tidak memiliki lagi kuasa dan otoritas untuk mengarahkan anaknya yang sebenarnya masih pada usia yang belum bisa dikatakan dewasa.

Kisah seperti di atas seringkali terdengar di dalam kehidupan sehari-hari sebagai *anecdotal evidence* yang juga bisa diverifikasi terkait pentingnya konsep heterarchy sebagai perspektif melihat relasi sosial yang kompleks.

Mengapa cara pandang heterarki ini penting untuk diadopsi di dalam mengupayakan relasi keluarga – lebih tepatnya relasi gender di dalam keluarga, relasi antarkebudayaan, dan distribusi kekuasaan di antara otoritas agama dalam dinamika kontemporer ini?

Sebagai sebuah perspektif, heterarki memiliki implikasi metodologis sebagai cara menyadari realitas keragaman otoritas, agen, dan aktor dalam kehidupan sosial, yang satu sama lain memiliki wilayah-wilayah kekuasaan sendiri atau sistem hierarki. Sistem hierarki ini harus dikenali cara beroperasinya di dalam tubuh masyarakat, sehingga dalam keperbagaian unit sosial terjalin relasi-relasi lain selain relasi kuasa dominatif. Tentu akan muncul pandangan relativitas, namun ini perlu dalam rangka menjinakkan egosentrisme dan konservatisme. Pengandaian selanjutnya adalah munculnya rasio dan moral komunikasi dialogis dan saling menghargai yang menjadi basis bagi distribusi kekuasaan sesuai wilayah otoritas masing-masing.

Dalam diskusi tentang relasi sosial, bentuk relasi yang sering muncul adalah relasi kuasa (Foucault 1980), relasi kesalingan/mubadalah (Kodir 2019) dan relasi setara. Ada gap yang jelas dari susunan relasi tersebut jika dilihat dari segi proses yang berurutan. Untuk mentrasformasi relasi kuasa menuju relasi saling perlu adanya relasi ke-sadar-an. Apa yang perlu di sadari? Kesadaran akan cairnya relasi sosial dari pemapanan dan ketergantungan patron-client menuju flexibilitas superioritas-inferioritas agar distribusi kuasa menjadi nyata dan upaya menjadi setara tidak utopis.



Membangun kesadaran akan adanya heterarki dan menggunakannya sebagai alat analisis akan mendorong untuk mengenali beragamnya sumber kekuasaan dan otoritas, dan akan berkontribusi untuk mendorong pengkajian kembali bentuk relasi kuasa searah yang selama ini mendominasi. Perubahan cara pandang terhadap relasi ini lambat laun mengubah perilaku sehingga akan lebih terbuka kemungkinan untuk mengoperasikan rasa *interdependence* (saling ketergantungan) sehingga distribusi tanggungjawab akan meniti jalan menuju kesetaraan.

Sudah lama menjadi perdebatan dalam lapangan sosiologi tentang ketimpangan relasi sosial-budaya, dan hasilnya adalah pembebanan tugas kepada sosiologi dan antropologi untuk membantu kelompok *underdog* (*underestimated*, *underclass*, dan *understudied*) yang termarginalisasi supaya menemukan kembali "suara" mereka. Antropologi – khususnya antropologi post-strukturalisme yang berkembang karena pergandengan tangannya yang mesra dengan ilmu sosial kritis (*critical theories*) juga mengusung beban untuk "berpihak" kepada kalangan "yatim piatu sosial" (*social outcast*). Bagi sosiologi-antropologi kritis – sering bertemu dalam apa yang disebut *Cultural Studies* – yatim piatu-yatim piatu sosial itu lahir sebagai anak haram jadah kapitalisme, yang tersekap di berbagai *getho* dan *enclave* di tengah kesunyatan modernitas, dan mereka segera menjadi kaum *subaltern* (Spivak 2010).

Penerapan perspektif heterarki dalam melihat unit-unit sosial budaya yang disekap oleh relasi kuasa, memiliki konsekuensi metodologis, yaitu suatu cara menyeimbangkan kekuatan-kekuatan dalam masyarakat. Bagi kami, heterarki menyiratkan suatu situasi di mana kelompok yang menguasai jalannya sejarah (*the ruling class*) bisa saja menerapkan otoritas dan kepemimpinan sosial kepada kelas subordinasi melalui perpaduan antara pemaksaan dan terutama persetujuan. Namun hal itu harus berbarengan dengan bekerjanya perangkat moral dan intelektual sehingga dukungan dan persetujuan dari kelompok lain dalam struktur dan relasi kekuasaan, semata menghasilkan transformasi kesadaran menuju relasi kesalingan dan setara.

PENUTUP

Dari uraian sebelumnya, menjadi tegas bahwa masyarakat Muslim Indonesia, tidak terkecuali di aras lokalitas seperti Bima, adalah masyarakat yang kompleks, tidak monolitik. Sumber inspirasi keagamaan bisa saja sama antar masyarakat Muslim, tetapi cara mereka menafsirkan dan mengaktualisasikan pesan-pesan universalitas agama begitu partikular, karenanya beragam dan penuh warna.

Bima sebagai area studi kami adalah satu eksemplar saja dari jilidan Islam Indonesia yang menyimpan kompleksitas relasi dan karenanya menjadi arena pergulatan hegemoni dan kekuasaan. Demikian juga praktik budaya dan masyarakat Mbawa, serta praktik *Ampa Coi Ndai* dan masyarakat pendukungnya di Bima yang menjadi fokus utama diskusi kami, adalah satu irisan dari lapisan-lapisan fraktalitas budaya Nusantara yang dapat dimaknai sebagai representasi kontemporer Islam Indonesia.

Dalam jagat kontemporer masyarakat Islam Indonesia, otoritas agama memainkan peranan yang sangat signifikan dalam membentuk pemahaman dan mereka bertindak sebagai "*steering committee*" bagi tindakan dan praktik keagamaan masyarakat. Otoritas-otoritas keagamaan dalam masyarakat Muslim, karena tumbuh dalam konteks kesejarahan dan dinamika yang berbeda-beda, maka membentuk ruang-ruang identitas dan hierarki sendiri. Mereka merepresentasikan kekuatan dalam masyarakat Muslim yang tidak monolitik, melainkan heterogen dan saling berhubungan dalam suatu formasi sosial. Ada otonomi-otonomi yang sedang bersemayam di ruang lain. Mereka agen yang menunggu kesempatan untuk mengubah tatanan sosial dan struktur melalui moralitas relasi yang berkeadilan.

Terdapat keberdayaan yang otonom, kadang-kadang berasal dari kelompok yang disebut rentan atau bahkan *subaltern*. Tetapi sesungguhnya mereka sedang menjalin relasi-relasi internal guna "*speak out*" melalui ritual maupun praksis sosial-budaya yang beririsan dengan praktik hukum Islam. Para perempuan di Bima memiliki agensi, yakni kapasitas bertindak, yang melampaui citra diri mereka yang dikonstruksi oleh ideologi partiarkhi. Demikian juga otoritas keagamaan lokal, mereka kompeten melakukan konsolidasi sosial dalam rangka menegakkan visi tentang masyarakat yang mereka bayangkan. Di hadapan kekuasaan yang menggumpal tunggal selalu terbentang respons yang bersifat kultural, membentuk "wilayah lain" bagi operasi pengetahuan, dus kekuasaan. Wilayah lain itu disebut heterotopias, pengandaian eksistensi yang *liyan* (*others*) di sisi kanan-kiri kita.

Melihat fenomena ini secara hierarkis (pertingkatan tunggal) menghasilkan citra masyarakat plural yang rentan konflik. Masyarakat yang dilihat secara hierarkis cenderung dikonstruksi sebagai masyarakat yang kaku, meski teratur. Namun, masyarakat seperti itu memiliki kemampuan untuk menerima kemapanan struktur sosial, yang jika menindas maka selamanya menindas. Maka perlu percobaan melihat dari sisi berbeda untuk menghasilkan citra masyarakat yang cair, yakni masyarakat dengan kemampuan komunikasi yang menyatukan kepentingan berbeda, untuk menghasilkan hubungan nir dominasi.

Dalam konteks itulah konsep heterarki (pertingkatan jamak multiarah) kami ketengahkan untuk mengkonstruksi kemungkinan relasi imajiner bagi kesetaraan sosial. Tentu saja konsep heterarki ini bukan kedaruratan intelektual, sebagaimana hierarki dalam masyarakat bukan juga melulu mudharat sosial. Sebagai sebuah perspektif, heterarki memberi

cara untuk menyadari realitas keragaman otoritas, agen, dan aktor dalam kehidupan sosial, yang satu sama lain memiliki wilayah-wilayah kekuasaan sendiri. Konsekuensinya, keberbagaian unit sosial dipandang sebagai potensi bagi upaya menjalin relasi-relasi lain selain relasi kuasa dominatif. Pengharapan selanjutnya adalah munculnya rasio dan moral komunikasi dialogis dan saling menghargai yang menjadi basis bagi distribusi kekuasaan sesuai wilayah otoritas masing-masing.

Mengakui dan mengangkat ke permukaan fakta adanya quasi hegemoni, distribusi kuasa, dan kolektif agensi akan menjadikan upaya humanisasi, liberasi, dan transendensi – sebagaimana mandat ilmu sosial profetik - menuju masyarakat dengan peradaban egaliter (Kuntowijoyo 1998: 288) menjadi lebih mudah.

Kerja-kerja akademik mengenai topik relasi dalam masyarakat Muslim yang berkenaan dengan konflik berbasis egosentrisme dan konservatisme, perlu lebih intens digalakkan. Kami berdua pun masih terus tergoda dan penasaran untuk bekerja dalam aras ini, sampai suatu saat nanti ditemukan suatu sistesis hierarki-diarki-heteraki dengan rekatan etika atau moralitas, baik bersumber dari kearifan sosial maupun dari sumber transenden.

Tafassahuu fil majalis, fafsahuu yafsahillahu lakum ….

Daftar Pustaka

Abdullah, A. G. (1994). *Pengantar kompilasi hukum Islam dalam tata hukum Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press.

Acciaioli, G. (2009), 'Distinguishing hierarchy and precedence: Comparing status distinctions in South Asia and the Austronesia world, with special reference to South Sulawesi', in M. P. Vischer (ed.), *Precedence: Social differentiation in the Austronesia world* (pp. 51-90). Canberra: ANU E-press.

Adeney-Risakotta, B. (2016), 'Traditional, Islamic and National Law in the experience of Indonesian Muslim women', dalam *Islam and Christian–Muslim Relations*, DOI: 10.1080/09596410.2016.1186422

Altheide, D. L. (1987), 'Reflections: Ethnographic Content Analysis (ECA)', *Qualitative Sociology*, 10 (1), Spring.i

Arifin, B. (1996), *Pelembagaan hukum Islam di Indonesia: Akar sejarah, hambatan dan prospeknya.* Jakarta: Gema Insani Press.

Atkinson, J.M., & Errington, S. (1990), *Power and difference: Gender in island Southeast Asia*. California: Stanford University Press.

Aur, A. (2005), 'Pasca strukturalisme Michael Foucault dan gerbang menuju dialog antarperadaban', dalam Mudji Sutrisono dan Hendar Putranto, *Teori-teorikKebudayaan*. Kanisius, Yogyakarta , pp. 145-175.

Bowen, J. R. (1998), 'What is 'universal' and 'local' in Islam?', *Ethos*, 26(2), 258-261

Bowen, J. R. (2012), *The New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Budiwanti, E. (2000), *Islam Sasak: Islam Wetu Telu versus Islam waktu lima*. Yogyakarta: LKIS.

Crumley, C. L. (1987), A dialectical critique of hierarchy in *Power relations and state formation*,Thomas C .Patterson and Cristine Ward Gailey (eds.) Washington; American Anthropological Association, 155-168.

----------(1994), *The ecology of conquest: Contrasting agropastoral and agricultural societies' adaptation to climatic change in Histroical ecology: Cultural knowledge and changing landscapes*, Carole L .Crumley (ed). Santa Fe: School of American research press, 183-201.

---------- (1995), 'Heterarchy and the analysis of complex societies', in Robert M. Ehrenreich, Carole L. Crumley and Janet E Levy (eds.), *Archeological papers of the American Anthropological Association* Number 6, p. 3.

---------(2007), 'Alternativity in cultural History: Heterarchy and homoarchy as evolutionary trajectories', in Dmitri M. Bondarenko, Alexandre A. Nemirovskiy (eds.), *Selected papers third international conference "Hierarchy and power in the history of Civilization".*

---------- (1979), 'Three locational models: An epistemological assessment for anthropology and archeology', in M.B. Schiffer, (ed.) *Advances in archeological method and theory*, vol.2. pp.141-173. New York: Academic Papers.

Cumming, G. S. (2016), 'Heterarchies: Reconciling networks and hierarchies', in *Trends in ecology & evolution* 2110.

Durkheim, E. (1964), *The Division of labour in Society*. London: Collier-Macmillan.

Ellis, C., Tony E. A., & Arthur P. B. (2011) "Autoethnography: An Overview." *Forum qualitative sozialforschung / Forum: Qualitative social research* 12, no. 1. https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1589.

Ellis, C., & Arthur P. B. (2000). "Autoethnography, personal narrative, reflexivity." In *Handbook of qualitative research*, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 2nd ed., 733–68. Thousand Oaks, CA: Sage.

Errington, S. (1990), 'Recasting sex, gender and power: A theoretical and regional overview', in J. M. Atkinson & S. Erington (eds.), *Power and difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge: Selected interviews & other writings 1972- 1977*. ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.

Gamst, F. C. (1977), *Peasants in complex society*. New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc.).

Geertz, C. (1960), *The Religion of Java*. New York: The Free Press of Glencoe).

Geertz, H. (1961), *The Javanese family*. New York: The Free Press of Glencoe, Inc.

Giddens, A. (1984), *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California Press.

Glaser, B. & Strauss, A. (1967), *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.

Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers.

Hitchcock, M. (1996), *Islam and Identity in Eastern Indonesia.* Hull: The University of Hull Press.

Horrock, C. & Jevtic, Z. (1997), *Foucault for Beginners.* Cambridge: Icon Books.

Huda, M. (2021), *Hukum Islam: Modal sosial untuk pembangunan bangsa. Sidang senat terbuka UIN Mataram*

Jamaluddin (2018), *Sejarah Islam Lombok abad XVI- XX.* Mataram: Dewan Riset Daerah NTB & Masyarakat pernaskahan Nusantara NTB.

Just, P. (2001), *Dou Donggo justice: Conflict and morality in an Indonesian society.* Oxford: Rowman & Littlefiled Publishers.

Kadri, Suprapto, Wahid, A. (2009), 'Satu leluhur dua agama: Dinamika komunikasi komunitas Islam-Kristen di Mbawa, Bima', Laporan penelitian. Mataram: Lembaga Penelitian IAIN Mataram.

Kadri & Wahid, 'Install identitas pribumi pada etnis Tionghoa di Bima Nusa Tenggara Barat', *Jurnal Studi Komunikasi*, 9(1), Juni 2021, hlm. 12-25.

Kerber, L. K., & Dehart, J. S. (2004), *Women's America: Refocusing the past*. New York: Oxford University Press.

Kodir, F. A. (2019), *Qirā'ah Mubādalah: TafsirpProgresif untuk keadilan gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD.

Kradin, Nikolay N. (2011), Heterarchy and hierarchy among the ancient Mongolian nomads in *Social Evolution and History* vol 10 no 1, 187-214

Kuntowijoyo (1998), *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi*. Bandung: Mizan.

---------- (2019), *Maklumat sastra profetik.* Yogyakarta: Diva Press.

Lapidus, Ira M. (2001), *A History of Islamic societies* - second edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Levy, J. E. (1995), 'Heterarchy in Bronze Age Denmark: Settlement pattern, gender and ritual', in Robert M. Ehrenreich, Carole l Crumley and Janet E Levy (eds), *Archeological papers of the American Anthropological Association* Number 6, p. 41-54.

Marshal, G. (1998), *Oxford dictionary of sociology*. New York: Oxford University Press.

Muller, K. (1997), *East of Bali: From Lombok to Timor*. Singapore: Periplus.

Musawwar (2022), *Indonesia: Khilafahkah?* Sidang senat terbuka UIN Mataram.

Mutahir, A. (2011), *Intelektual kolektif Pierre Bourdieu: Sebuah gerakan untuk melawan dominasi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Mutawalli, M. (2022), 'Semiotika burung garuda berkepala dua sebagai wajah hukum masyarakat Bima', *alamtara.co*., 31 Oktober 2022.

Mutawali, (2017)*, Maqashid Syari'ah: Logika hukum transformatif,* Sidang senat terbuka UIN Mataram*.* Lihat juga di *Schemata* Vol 6 No 2 (Desember 2017).

Nasir, M. A. (2021)*, Syariah Sebagai Kritik: Everyday Life, Politik dan masa depan Hukum Islam Indonesia,* Sidang senat terbuka UIN Mataram.

Niam, K. (2010), 'The Discourse of Muslim Intellectuals and `Ulama' in Indonesia: A Historical Overview', *Journal of Indonesian Islam*, 4(2): 287-316.

Noer, D. (1991), *The Future of Islam in Southeast Asia.* Jakarta: Risalah Foundation – Islamic Academy.

Nuris, A. (2019), *Agama Jawa: Setengah abad aasca-Clifford Geertz*. Yogyakarta: LKiS.

Onsuwan, C. (2003), 'Metal Age complexity in Thailand: Socio-political development and landscape use in the upper Chao Phrayan Basin', *Indo Pacific Prehistory Association Bulettin*, 23, 2003 (Taipei Papers, Vol 1).

Peacock, J. L. (1979), *Purifying thefFaith: the Muhammadiyah movement in Indonesian Islam*. California: Benjamin Cummings Publishing Company.

Prager, M. (2010), 'Abandoning the 'Garden of Magic': Islamic modernism and contested spirit assertion in Bima', in *Indonesia and the Malay World*, Vol. 38 No. 110 March.

Pranowo, M. B (2011), *Memahami Islam Jawa.* Jakarta: Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian.

Ricklefs, M.C. (2013), *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan penentangnya dari 1930 sampai Sekarang.* Jakarta: Serambi.

Sila, M. A. (2021), *Being Muslim in Indonesia: Religiosity, politics, and cultural diversity in Bima.* Leiden: Leiden University Press.

Simon, H. A. (1973), 'The organization of complex systems', in Pattee H. H. (ed.) *Hierarchy theory: the challenge of complex systems*. New York: George Braziller, pp 1–27.

Situngkir, H. (2016), *Kode-kode Nusantara: Telaah sains mutakhir atas jejak-jejaktTradisi di kepulauan Indonesia.* Jakarta: Expose.

Spivak, G. C. (2010), *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press.

Stark, D. (2001) *Heterarchy: Exploiting ambiguity and arganizing diversity*, Braz. J. Polit. Econ, 21, 21-39.

Stones, R. (2007). Structuration theory. In G. Ritzer (Ed.), *Blackwell encyclopedia of sociology*. London: Blackwell Publishing.

Sumardjo, J. (2002), *Arkeologi budaya Indonesia: Pelacakan hermeneutis-historis tehadap artefak-artefak kebudayaan Indonesia.* Yogyakarta: Qalam.

Sunarko, A. (2014), 'Ruang publik dan agama menurut Habermas' dalam Hardiman F. B. (ed.), *Ruang publik: Melacak partisipasi demokratik darI Polis sampai Cyberspace.* Yogyakarta: Kanisius.

Sutherland, H. (2021), *Seaways and gatekeepers: Trade and states in the Eastern archipelagos of Southeast Asia, c 1600-c.1960*. NUS Press, National University of Singapore.

Sztompka, P. (1994), 'Evolving focus on human agency in contemporary social theory', in P. Sztompka (ed.), *Agency and structure: Reorienting social theory* (pp. 25-60). Amsterdam: Gordon and Breach Science.

Tahir, M. (2019), *Pendekatan integratif dalam kajian hukum perdata Indonesia,* Sidang senat terbuka UIN Mataram.

Thijssen, P. (2012). From mechanical to organic solidarity and back: With Honneth beyond Durkheim. European Journal of Social Theory, 15(4), 454-470

Turner, B. S. (2013), *The Sociology of Islam.* England: Ashgate Piublishing.

Wailes, B. (1995), 'A Case study of heterarchy in complex societies: Early medieval Ireland and Its Archaeological implications, in Robert M. Ehrenreich, Carole l Crumley and Janet E Levy (eds), *Archeological papers of the American Anthropological Association* Number 6, p. 55-70

Wahid, A. (2011), *Jara Mbojo: Kuda-kuda kultural* (Mataram: Dinas Pariwisata NTB).

----------. (2016), 'Praktik budaya Raju dalam pluralitas Dou Mbawa di Bima Nusa Tenggara Barat'. Disertasi, tidak dipublikasikan. Denpasar: Universitas Udayana.

---------- (2019) 'Doa Kasaro and Its cultural codes in Muslim society of Bima, Eastern Indonesia', *Ulumuna Journal of Islamic Studies*, 23(2), December, p. 361-383.

---------- (2020a) 'Pergumulan praktik, identitas, dan otoritas Islam di Indonesia Timur', *Jurnal Studia Islamika* 27(3), December, p. 597-613.

---------- (2020b), *Dua suara tuhan: Pergumulan etos agama & budaya di ruang publik* (Mataram: Alamtara Institute).

---------- (2022a), 'Moderasi beragama dalam kearifan Dou Mbojo', *alamtara.co*, 13 April 2022.

---------- (2022b), 'Transforming rituals: Creating cultural harmony among the Dou Mbawa of eastern Indonesia', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 78(1), a7748. https://doi. org/10.4102/hts.v78i1.7748 published July 29, 2022.

Wahid, A. & Syukri (2022), 'Tradisi Khataman al-Qur'an: Pergumulan Islam dan Modernitas dalam masyarakat Muslim Bima, Indonesia Timur'. Laporan Penelitian, LPPM UIN Mataram, Tidak Diterbitkan.

Wahid, A. & Wardatun, A. (2020), 'Listening to everyone's Voice: The contested rights of Muslim marriage practice in Eastern Indonesia', *Global Journal al-Thaqafah*, 10(2), December, p. 47-57.

---------- (2020), 'Penguatan konservatisme dan dinamikanya dalam perubahan sosial politik: konteks Nusa Tenggara Barat', dalam Halili (ed.), *Revivalisme Islam dan pelembagaan syariah.* Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, pp. 141-171.

---------- (2022), 'Peer Group-Based Intellectualism Among Muslim Youth Activists in Bima, West Nusa Tenggara' (Makalah dipresentasikan pada 21th AICIS – Annual International Converence on Islamic Studies - 21 Oktober 2022.

Wahid, A.; Wardatun, A. & Marfuatun, L. (2021), *Modul Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan (LaRimpu).* Mataram: Alamtara Institute.

Wardatun, A. 2014. “Banggaku menjadi orang Bima” dalam Perempuan NTB mendunia: Siapa takut? Mataram: Leppim.

---------(2016), Ampa co’i ndai: Local understanding of Kafā’a in marriage among Eastern Indonesian Muslims di *Al Jami’ah* Journal of Islamic Studies, vol 54 No 2 (2016) at http://www.aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/54203

---------(2017), Marriage payment, social change, and women’s agency among Bimanese Muslim of Eastern Indonesia. Disertasi. Tidak dipublikasikan. Sydney: Religion and Society Research Centre, Western Sydney University.

--------- (2018a) ‘The Social practice of *Mahr* among Bimanese Muslims: Negotiating roles, bargaining rules’, in *Women and Property in Contemporary Islamic Law* (EJ Brill: 2018) at https://brill.com/abstract/book/edcoll/9789004386297/BP000003.xml .

--------- (2018b) ‘Legitimasi berlapis dan negosiasi dinamis pada pembayaran Perkawinan: Perspektif pluralisme hukum di *Al Ahkam* vol 28 no 2. athttp://journal.walisongo.ac.id/index.php/ahkam/article/view/2438

--------- (2019), Matrifocality and collective Solidarity in practicing agency: Marriage negotiation among the Bimanese Muslim women in Eastern Indonesia, *Journal International of Women's Studies* vol 20/Issue 2/ no 4 at https://vc.bridgew.edu/jiws/vol20/iss2/4/

Wardatun, A. Wahid, A. (2019), *‘Demokratisasi rumah tangga: dari “subjek” menuju “sifat” kepemimpinan’, Egalita: Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender*, 14(2). p. 14-27.

---------- (2021), 'Perempuan dan kearifan lokal dalam bina damai: Pengalaman La Rimpu (Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan) di Bima, Nusa Tenggara Barat', *Jurnal Studi Gender Palastren*, 14(2).

Wilby, J. (1994) *A critique of hierarchy theory*. Syst Practice 7:653–670.

Woodward, M. R. (1999), *Islam Jawa kesalehan normatif versus kebatinan*. Terj. Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS.

Wu, J. (2013), 'Hierarchy theory: An overview', in R. Rozy et al (eds.), *Linking ecology and ethics for a changing world: Values, philosophy, and action*, *Ecology and Ethics* 1, DOI 10.1007/978-94-007-7470-4_24.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

HORIZON ILMU

REORIENTASI PARADIGMATIK INTEGRASI KEILMUAN

M. Amin Abdullah melihat tiga problem yang berkaitan dengan *religious knowledge, Islamic thought,* dan *Islamic studies* seolah-olah ada keterputusan *missinglink* di antara ketiganya yang seolah-olah tidak bertemu, tidak saling berdialog, mengenal, dan mengambil manfaat masukan di antara kluster keilmuan. Ketiganya masih berdiri sendiri secara ekslusif. Masing-masing merasa cukup dengan dirinya sendiri, dan tidak memerlukan bantuan dari yang lain. Lebih jauh M. Amin Abdullah mengatakan seharusnya ketiganya harus terjalin integrasi-interkoneksi yang dialogis dan negosiatif. Masing-masing kluster tidak hanya secara pasif mengambil manfaat dari kluster yang lain, tetapi juga secara aktif, cair, dan dapat memberi masukan, kritikan, kepada kluster yang lain. Dengan cara ini pengembangan ilmu umum dan keilmuan Islam dapat berdampak bagi keilmuan global.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini mengambil tema, reorientasi paradigmatik dalam makna bahwa konsepsi seputar horizon ilmu ini diharapkan menjadi suatu sistem yang hidup di tengah-tengah komunitas akademik UIN Mataram dan menjadi *living system* yang mewarnai sepak terjang tridarma perguruan tinggi seluruh sivitas akademika UIN Mataram.

Prof. Dr. H. Masnun, M.Ag.
Rektor UIN Mataram

PENERBIT
UIN MATARAM PRESS

Jalan Gajah Mada 100,
Jempong Baru, Sekarbela, Mataram
HP 081805379001

UIN MATARAM PRESS

ISBN 978-623-88168-1-1

9 786238 816811